Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 19

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II

Suhrkamp

Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Werke : in 20 Bd.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. –
Auf d. Grundlage d. Werke
von 1832–1845 neu ed. Ausg.,
Ausg. in Schriftenreihe
»Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. –
Frankfurt am Main : Suhrkamp
ISBN 3-518-09718-0
NE: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
[Sammlung]
19. Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie. –
2. – 1. Aufl. – 1986.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 619)
ISBN 3-518-28219-0
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 619
Erste Auflage 1986
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 91 90 89 88 87 86

INHALT

Erster Teil
Geschichte der griechischen Philosophie

Erster Abschnitt: Von Thales bis Aristoteles [Fortsetzung]

Drittes Kapitel: Platon und Aristoteles 11
A. Philosophie des Platon 11
1. Dialektik 62
2. Naturphilosophie 86
3. Philosophie des Geistes 105
B. Philosophie des Aristoteles 132
1. Metaphysik 151
2. Naturphilosophie 168
3. Philosophie des Geistes 198
a. Psychologie 199
b. Praktische Philosophie 221
α. Ethik 221
β. Politik 225
4. Logik 229

Zweiter Abschnitt: Dogmatismus und Skeptizismus 249
A. Philosophie der Stoiker 255
1. Physik 262
2. Logik 268
3. Moral 277
B. Philosophie des Epikur 297
1. Kanonik 301
2. Metaphysik 306
3. Physik 313
4. Moral 322
C. Philosophie der Neuakademiker 336
1. Arkesilaos 338
2. Karneades 348

D. Philosophie der Skeptiker 358
1. Ältere Tropen 376
2. Spätere Tropen 386

Dritter Abschnitt: Neuplatoniker 403
A. Philon 418
B. Kabbala und Gnostizismus 425
1. Kabbalistische Philosophie 426
2. Gnostiker 428
C. Alexandrinische Philosophie 430
1. Ammonios Sakkas 434
2. Plotin 435
3. Porphyr und Jamblich 465
4. Proklos 466
5. Nachfolger des Proklos 486

Zweiter Teil
Philosophie des Mittelalters

Einleitung 493
Erster Abschnitt: Arabische Philosophie 514
A. Philosophie der Medabberim 517
B. Kommentatoren des Aristoteles 522
C. Jüdische Philosophen. Moses Maimonides 523

Zweiter Abschnitt: Scholastische Philosophie 524
A. Verhältnis der scholastischen Philosophie zum Christentum 530
B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte 553
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe 553
a. Anselmus 554
b. Abaelard 560
2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs 561
a. Petrus Lombardus 562

b. Thomas von Aquino 564
c. Johannes Duns Scotus 565
3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften .. 566
a. Alexander von Hales 567
b. Albertus Magnus 568
4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus ... 570
a. Roscelin 571
b. Walter von Montagne 572
c. William Occam 574
d. Buridan 578
5. Formelle Dialektik 579
a. Julian, Erzbischof von Toledo 580
b. Paschasius Radbertus 581
6. Mystiker 583
a. Johann Charlier 584
b. Raymund von Sabunde 584
c. Roger Bacon 585
d. Raimundus Lullus 585
C. Allgemeiner Standpunkt
der Scholastiker überhaupt 587

Erster Teil

GRIECHISCHE PHILOSOPHIE

[Fortsetzung]

[Erster Abschnitt]

Drittes Kapitel
Platon und Aristoteles

Dies ist Ausbildung zur Wissenschaft, und näher des sokratischen Standpunkts zur Wissenschaftlichkeit. Mit Platon fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an.

A. Philosophie des Platon

Platon gehört auch zu den Sokratikern. Er ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und der das Prinzip des Sokrates, daß das Wesen im Bewußtsein, Wesen des Bewußtseins ist, in seiner Wahrheit auffaßte: daß das Absolute im Gedanken und alle Realität der Gedanke ist, – nicht der einseitige Gedanke oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf eine Seite tritt und sich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberstellt, sondern der Gedanke, der in *einer* Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, – Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Das Recht des selbstbewußten Denkens, das Sokrates zum Prinzip erhoben hatte, dies bloß abstrakte Recht erweiterte Platon zum Gebiete der Wissenschaft. Er verließ den engen Gesichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für sich seienden Gedanken aufgefaßt hatte, nämlich als Wesen und Zweck für den selbstbewußten Willen, und erfaßte denselben als das Wesen des Universums. Er hat dem Prinzip Ausdehnung gegeben und die Weise der Konstruierung, Ableitung des Prinzips, wenn seine Darstellung auch nicht wissenschaftlich ist.

Eins der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus

dem Altertum aufbewahrt, sind ohne Zweifel die Platonischen Werke. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hineingetragen, unvermögend das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Platons Philosophie angesehen, was in der Tat der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise. Eigentlich aber erschwert nur Unkenntnis der Philosophie die Auffassung der Platonischen Philosophie.

Platon ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwicklung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben; die christliche Religion, die dies hohe Prinzip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Übersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Platon schon gemacht hatte. Das Eigentümliche der Platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseins in das geistige Reich, so daß das Intellektuelle die Gestalt von Übersinnlichem, von Geistigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieser Gestalt für das Bewußtsein die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtsein eingeführt wird und das Bewußtsein einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Die christliche Religion hat dann das Prinzip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit – oder daß sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes Wesen ist – in ihrer eigentümlichen Weise zum allgemeinen Prinzip gemacht. Aber daß dies Prinzip organisiert ist zu einer geistigen Welt, daran hat Platon und seine Philosophie den größten Teil gehabt.

Vorher haben wir seiner *Lebensumstände* zu erwähnen. »Platon war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des Peloponnesischen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb.« Er war 39 oder 40 Jahre jünger als Sokrates. »Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodros her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab.« Der Vatersbruder von seiner Mutter war jener berühmte Kritias (bei dieser Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeitlang umgegangen war, und »einer der 30 Tyrannen Athens«, der talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter ihnen.[1] Dem Sokrates wurde dies besonders sehr übelgenommen und zum Vorwurf gemacht, daß er solche Schüler wie ihn und Alkibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtsinn fast an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die andere ihren Kindern gaben, so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge tun wollte. Kritias wird mit dem Kyrenaiker Theodoros und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesleugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte.[2]

Platon nun, aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen (die Mittel seiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, die in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. »Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Platon; in seiner Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, andere dem Reichtum und der Breite seiner Rede, andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur zu. In seiner Jugend kultivierte er die Dichtkunst und schrieb Tragödien« (wie

1 M: Tennemann, Bd. I, S. 416; Bd. II, S. 190; Diogenes Laertios III, § 1–3

2 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* I, § 51–54

auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), »Dithyramben und Gesänge« (μέλη, Lieder, Elegien, Epigramme).[3] Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

Nach den Sternen blickst du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
Werden, um auf dich mit so viel Augen zu sehn.[4]

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in *Romeo und Julia* findet. Er dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen.[5] Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. »Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen und der jetzt aufgeflogen sei« (zum Himmel) »mit den lieblichsten Gesängen.«[6] Überhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die seiner stillen Größe, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zuteil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Platon nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles gibt an[7], daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, mit Kratylos umgegangen und in die Heraklitische Lehre eingeweiht [worden sei]. Er studierte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoreer und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophi-

3 M: Diogenes Laertios III, § 4–5
4 M: ibid., § 29
5 M: Platon, *Epistolae* VII, 324
6 M: Diogenes Laertios III, § 5
7 M: *Metaphysik* I, 6

sten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athenienser erfüllte er wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben.[8]
Nach der Hinrichtung des Sokrates floh er wie viele andere Philosophen aus Athen und begab sich, wie schon erwähnt, zu Euklid nach Megara. (Acht Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Kyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodoros legte, den er auch in mehreren seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Platon selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde und sich ähnlich dem Pythagoreischen Lehrsatze auf den Kubus bezieht, nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswert ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. Von Kyrene ging Platon nach Ägypten, vorzüglich aber bald darauf nach Großgriechenland, wo er teils die Pythagoreer der damaligen Zeit, Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennenlernte, bei dem er die pythagoreische Philosophie studierte, teils die Schriften der älteren Pythagoreer um schweres Geld einkaufte. Auf Sizilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. »Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasium befand, sich mit seinen

8 M: Diogenes Laertios III, § 8

Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademos«[9]; aber Platon ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieser unter Platons Schutz, der sich an seine Stelle setzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Platon durch ein dreimaliges Reisen nach Sizilien, – zu Dionysios dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sizilien. Das bedeutendste oder einzige äußere Verhältnis, in welches Platon trat, war seine Verbindung mit Dionysios. Teils die Freundschaft zu Dion, teils besonders höhere Hoffnungen – durch Dionysios eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen – zogen ihn in dies Verhältnis, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dies sieht jetzt – oberflächlich – recht plausibel aus und ist in hundert politischen Romanen zugrunde gelegt: Ein junger Fürst, und hinter ihm, neben ihm steht ein weiser Mann, ein Philosoph, der ihn unterrichtet, inspiriert; dies ist eine Vorstellung, die in sich hohl ist. Der nächste Anverwandte des Dionysios, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysios, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysios, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen und in den sie den Begriff und Achtung für Philosophie gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Platon kennenzulernen, – daß Dionysios durch die Bekanntschaft mit Platon sehr viel gewinnen würde, daß seine noch ungebildete Natur, die nicht bös schien, durch die Idee des Platon von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sizilien zur Realisierung käme. Platon ließ sich hierdurch zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sizilien zu reisen.[10] Dionysios fand viel Gefallen an Platon und faßte eine solche Achtung zu ihm,

---

9 M: ibid., § 6–7, 9

10 M: Platon, *Epistolae* VII, 324–329; III, 316

daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dies hielt nicht lange aus. Dionysios war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, die aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind, die den Schein davon haben, die keinen festen Charakter haben, – Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutigentags Ironie auf dem Theater, einer meint tüchtig, vortrefflich zu sein, und ist doch nur ein Lump. Und damit kann auch nur ein solches Verhältnis vorgestellt werden. Nur die Halbheit läßt sich leiten, aber eben diese Halbheit ist es, die selbst den Plan zerstört, unmöglich macht, – die Veranlassung zu solchen Plänen gibt und sie zugleich unausführbar macht. Es war durch Platon und Dionysios' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft und Bildung angefacht worden. Seine Teilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst. Er wollte alles sein, Dichter, Philosoph, Staatsmann, und konnte es nicht aushalten, von anderen geleitet zu sein. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Persönlichkeiten gegeneinander. Dionysios zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Platon wurde eben darein verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte und Dionysios nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er teils nur persönliche Zuneigung zu Platon gefaßt hatte, teils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysios konnte es jedoch nicht erlangen, daß er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dies war eine Zumutung, die bei Platon keinen Eingang fand. Platon reiste ab.[11] Sie trennten sich und fühlten doch beide das Bedürfnis, sich zu vereinigen. Dionysios rief ihn zurück, um Versöhnung herbeizuführen. Dionysios konnte es nicht er-

11 M: ibid., VII, 329–330

tragen, sich Platon nicht haben fest verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysios unerträglich, daß Platon nicht den Dion aufgeben wollte. Platon gab sowohl dem Andringen seiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoreer aus Tarent nach, an die sich Dionysios gewendet hatte und die sich auch für die Versöhnung des Dionysios mit Dion und Platon interessierten; ja, sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysios konnte die Abwesenheit des Platon ebensowenig als seine Anwesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere geniert. Es begründete sich kein tieferes Verhältnis, das Verhältnis war abwechselnd; sie näherten sich wieder und trennten sich von neuem. Also auch der dritte Aufenthalt in Sizilien endigte mit Kaltsinnigkeit; das Verhältnis stellte sich nicht her.[12] Einmal stieg die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß, als Platon aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysios mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysios ihm die Gelegenheit dazu benahm und [ihn] zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sizilien zu verlassen, bis endlich die Pythagoreer von Tarent eintraten, den Platon von Dionysios zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten, wobei auch noch der Umstand mitwirkte, daß Dionysios die üble Nachrede scheute, mit Platon nicht auf einem guten Fuße zu stehen.[13]

Platons Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Platons, durch Dionysios die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Platon es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Kyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo

12 M: ibid., III, 317–318; VII, 337–340

13 M: ibid., VII, 345–350 (Diogenes Laertios III, § 18–23); VII, 340

viele griechische Staaten nicht mehr zurechtzukommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können.[14] Jetzt, in den letzten dreißig Jahren, hat man viele Verfassungen gemacht, und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht sein, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisiert werden können, so sind sie nichts anderes als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Platon Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Platons war dies nicht mehr zu machen. Platon lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte, und diese war die Aufhebung alles Privateigentums.[15] Dies Prinzip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie.

So geehrt im ganzen und besonders in Athen lebte Platon bis in die 108. Olympiade (348 v. Chr. Geb.). Er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitsschmause im 81. Jahre seines Alters.

Platons Philosophie ist uns in den *Schriften*, die wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen, α) was wir in ihnen zu suchen haben und in ihnen von Philosophie finden können, β) und eben damit, was der Platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es sein, daß sie uns

---

14 M: ibid., VII, 326

15 M: Diogenes Laertios III, § 23; Aelianus, *Varia historia* II, 42; Plutarch, *Ad principem ineruditum*, p. 779

sehr unbefriedigt lassen, das Bedürfnis, mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und notwendig; man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, – die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum Höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, dies gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmütig von ihm sich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise – z. B. des Comptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens – zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen, so ist in der Philosophie zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur Platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was spekulative Philosophie ist, wieder zu lernen; aber es ist Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber stehen, d. h. das Bedürfnis des denkenden Geistes unserer Zeit kennen oder vielmehr dies Bedürfnis haben. – Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Nebendialoge echt seien (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), ist für Philosophie ganz überflüssig und gehört der Hyperkritik unserer Zeit an.

Indem ich zur Darstellung der Platonischen Philosophie übergehe, so ist zuerst von der ersten, unmittelbaren Weise, in welcher sie sich zeigt, zu sprechen. Es ist die Beschaffenheit der Platonischen Werke selbst, welche in ihrer Viel-

seitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophierens darbietet. Hätten wir noch das rein philosophische (dogmatische) Werk Platons, worüber Brandis geschrieben hat, das unter dem Titel *Von der Philosophie oder Von den Ideen* von Aristoteles zitiert wird und er vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die Platonische Philosophie beschreibt, von ihr spricht, so würden wir dann seine Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben. So aber haben wir nur seine Dialoge, und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält sehr heterogene Elemente, Seiten; was ich darunter verstehe, ist dies: daß darin eigentliches Philosophieren über das absolute Wesen und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist, macht diese Verschiedenseitigkeit aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die sein: man unterscheidet exoterische und esoterische Philosophie. Tennemann sagt (Bd. II, S. 220): »Platon bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzuteilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß *formal,* beim Platon hingegen auch zugleich *material* war.« Wie einfältig! Das sieht aus, als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht

bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Platons zu erfassen, nicht die historische Seite gerechnet werden, daß Platon in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend einführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Platons Meinung sei. Es könnte den Schein haben, als ob er nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt habe. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero gibt, da kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Platon kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede sein, diese äußerliche Schwierigkeit ist nur scheinbar; aus seinen Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. Denn die Platonischen Dialoge sind nicht so beschaffen wie die Unterredung mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wovon der eine dies, der andere jenes meint und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, ist untersucht; es ergibt ein Resultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Platon angehört.

Ein anderer historischer Umstand, der der Vielseitigkeit anzugehören scheint, ist allerdings dieser, daß von Alten und Neueren viel darüber gesprochen worden, Platon habe von Sokrates, von diesem und jenem Sophisten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoreer in seinen Dialogen aufgenommen, – er habe offenbar viele ältere Philosophien vorgetragen, wobei Pythagoreische und Heraklitische Philosopheme und eleatische Weise der Behandlung vornehmlich sehr hervortritt, so daß diesen zum Teil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Platon angehöre, es also nötig wäre, dabei deswegen zu unterscheiden, was ihm eigentümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien miteinander übereinstimmen. In dieser

Rücksicht aber ist zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, – daß ihm das eigentümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes als ein Kunstwerk, und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von anderen empfangen wieder aufnimmt und ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieser unmittelbaren Einfälle und eigentümlichen Erfindungen können unendlich viele sein. Aber die Philosophie hat zum Grunde *einen* Gedanken, *ein* Wesen, und an die Stelle der früheren wahren Erkenntnis desselben kann nichts anderes gesetzt werden, – sie muß in den Späteren ebenso notwendig vorkommen. Ich habe schon bemerkt, daß Platons Dialoge nicht so anzusehen sind, daß es ihm darum zu tun gewesen ist, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch daß Platons Philosophie eine eklektische Philosophie sei, die aus ihnen entstehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstrakten einseitigen Prinzipien jetzt auf konkrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir schon, daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre konkret ist. Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Prinzipien; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtsein zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten sie dann allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dies vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Prinzips. In der Platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Prinzip und darin vereinigt. Dies Verhältnis ist, daß Pla-

tonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Prinzipien der anderen in sich. Häufig hat Platon nichts anderes getan, als die Philosophien Älterer exponiert, und seiner ihm eigentümlichen Darstellung gehört nur dies an, sie erweitert zu haben. Sein *Timaios* ist nach allen Zeugnissen Erweiterung einer Pythagoreischen Schrift, die wir auch noch haben; überscharfsinnige Leute sagen, diese sei erst aus Platon gemacht. Seine Erweiterung ist auch bei *Parmenides* so, daß sein Prinzip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

Die Platonischen Werke sind bekanntlich Dialoge, und es ist zuerst von der Form zu reden, in der Platon seine Ideen vorgetragen hat, sie zu charakterisieren; andernteils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die *Form der Platonischen Philosophie* ist die *dialogische*. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beste Form der philosophischen Darstellung sei. Sie ist Eigentümlichkeit Platons und als Kunstwerk allerdings wert zu achten. Häufig setzt man die Vollkommenheit in dieser Form.

Zur äußeren Form gehört zunächst die Szenerie und das Dramatische; das Anmutige ist, daß Szene, individuelle Veranlassung da ist der Dialoge. Platon macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Personen, der Veranlassung, welche sie zusammengeführt, die für sich schon sehr lieblich, offen und heiter ist. Wir werden zu einem Orte, zum Platanenbaum im *Phaidros* (229), zum klaren Wasser des Ilyssos, durch den Sokrates und Phaidros hindurchgehen, zu den Hallen der Gymnasien, zur Akademie, zu einem Gastmahle geführt. Aber noch mehr ist diese Erfindung äußerlicher, spezieller, zufälliger insbesondere, Veranlassungen partikularisiert. Es sind lauter andere Personen, denen Platon seine Gedanken in den Mund legt, so daß er selbst nie namentlich auftritt und damit alles Thetische, Behauptende, Dogmatisierende völlig abwälzt und wir ebensowenig ein – ihn als – Subjekt

auftreten sehen als in der Geschichte des Thukydides oder im Homer. Xenophon läßt teils sich selbst auftreten, teils gibt er überall das Absichtliche vor, die Lehrweise und das Leben durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Platon ist alles ganz objektiv und plastisch; es ist Kunst, es weit von sich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Person hinauszuschieben (*Phaidon*). Sokrates ist Hauptperson, dann andere Personen; viele sind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Aristophanes. Was von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. Soviel ist gewiß, daß wir aus Platons Dialogen sein System vollkommen zu erkennen imstande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Überfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zugrunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzugestehen, – das Recht, sich zu äußern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen und in seiner Gegenäußerung, Widerspruch diesen Zug auszudrükken, – sein eigenes Sprechen für ein subjektives zu halten gegen das Äußern des anderen, weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objektive Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Äußerung ist dies immer anerkannt, daß der andere auch verständige, denkende Person ist. Man muß nicht vom Dreifuß versichern, dem anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist größte Freimütigkeit; sie macht die Anmut der Dialoge Platons.

Dieser Dialog ist nicht Konversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang und soll ihn haben, – die Sache soll nicht erschöpft sein. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs; aber später werden sie Entwicklung der Sache, das Subjektive der Konversation verschwindet, – im Platon ist im ganzen schöner konsequenter dialektischer Fortgang. Sokrates redet, zieht Resultat, leitet ab, geht für sich in seinem Räsonnement fort und gibt ihm nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu sein, ein Räsonnement darzustellen, weil es hin und her geht; dieses wird an verschiedene Personen verteilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachteil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs ist, daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den Platonischen Dialogen ist scheinbar auch diese Willkür vorhanden; dann ist sie entfernt, weil die Entwicklung nur Entwicklung der Sache ist und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind plastische Personen der Unterredung; es ist einem nicht um seine Vorstellung, *pour placer son mot*, zu tun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben, so im Dialog dasselbe; denn der Autor läßt den Antworter sprechen, was er (der Autor) will. Die Frage ist so auf die Spitze gestellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich ist. Das ist das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, die zugleich unbefangen und einfach erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Äußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die Platonische Philosophie nicht für sich sich als ein eigentümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf

einem eigentümlichen Boden uns befinden), sondern sich auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt), teils auf die Sophisten, teils auch auf frühere Philosophen, ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseins erinnert. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir nicht in dieser Weise finden. Es ist Unbequemlichkeit fürs Übersehen; es ist kein Maßstab, ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht. Es ist *ein* Geist darin, bestimmter Standpunkt der Philosophie; der Geist tritt aber nicht in der bestimmten Form hervor, die wir fordern. Die philosophische Bildung Platons war dazu noch nicht reif. Es ist noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wissenschaftliche Werke. Die Idee war noch frisch, neu; zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung ist dies erst bei Aristoteles gediehen. Dieser Mangel Platons ist dann auch Mangel in Ansehung der konkreten Bestimmung der Idee selbst.

Eine wesentliche Verschiedenheit der Elemente in der Darstellung der Platonischen Philosophie in seinen Dialogen ist, daß die bloßen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende Erkennen desselben (in Weise der Vorstellung und spekulativ zu sprechen) dann überhaupt selbst in einer ungebundeneren Weise vermischt ist, besonders in jener Weise zu einer mythischen Darstellung fortzugehen, – eine Vermischung, welche in diesem Anfange der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt notwendig ist. Platons erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem Begriffe; aber er fing dies Durchdringen nur erst an, umfaßte nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe, – oder das Erkennen, das in Platon erschien, realisierte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, teils α) daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist. Wir können verleitet werden, was er in Weise

der Vorstellung vom Erkennen, von der Seele sagt, als philosophisch hinzunehmen. So sehen wir ihn von Gott sprechen und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß beides getrennt scheint, der Vorstellung angehört, als unbegriffenes Wesen. β) Teils tritt, für die weitere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe, – Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken bestimmt, ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt. Es werden sinnliche Erscheinungen z. B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die sie nicht erschöpfen, – als wenn sie durch und durch gedacht wären, der Begriff selbständig an sich selbst fortginge.

Dies in Beziehung aufs Auffassen betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zuviel oder zuwenig in Platons Philosophie gefunden wird. α) Zuviel finden die Älteren, sogenannten Neuplatoniker, welche αα) teils, wie sie die griechische Mythologie allegorisierten, sie als einen Ausdruck von Ideen darstellten (was die Mythen allerdings sind), ebenso die Ideen in den Platonischen Mythen erst herausgehoben, wodurch sie die Mythen erst zu Philosophemen machten; denn darin besteht das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist, – ββ) teils was in der Form des Begriffes bei Platon ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (die Wesenlehre im *Parmenides* für Erkenntnis Gottes) nahmen, daß Platon selbst es nicht davon unterschieden habe. Es ist in den Platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind, oder sie sind mehr nicht als eine Vorstellung für Platon, nicht Wesen. β) Zuwenig die Neueren besonders, denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, sahen Realität in der Vorstellung. Was in Platon

Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstrakten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und anderen eine steife Zurückführung der Platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Ursachen, der Beweise vom Dasein Gottes.

Von einfachen Begriffen spricht Platon so: »Ihre letzte Wahrheit ist Gott; jene sind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben sie in Gott«, und von diesem spricht er zuerst; so ist er eine Vorstellung.

Um die Philosophie Platons aus seinen Dialogen aufzufassen, muß das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst unterschieden werden, – und diese freie Weise des Platonischen Vortrags, von den tiefsten dialektischen Untersuchungen zur Vorstellung und Bildern, zur Schilderung von Szenen der Unterredung geistreicher Menschen, auch von Naturszenen überzugehen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Platon gerühmt; dies hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung (der Mythus) und die echt spekulative durcheinander. Die mythische Form der Platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Mißverständnissen; es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung nähergebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu sein, als solche vorgetragen werden. Der Mythus ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche

Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr. Oft sagt Platon, es sei schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythus aufstellen; leichter ist dies allerdings.

Die Manier der Vorstellung hat Platon auch oft. Es ist einerseits populär, aber andererseits die Gefahr unabwendbar, daß man solches, was nur der Vorstellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Wesentliches nimmt. Es ist unsere Sache, zu unterscheiden, was Spekulation, was Vorstellung ist. Kennt man nicht für sich, was Begriff, spekulativ ist, so kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen und sie als Platonische Philosopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorstellung, der Weise derselben angehören. Diese Mythen sind Veranlassung gewesen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philosopheme, die für sich gar nicht solche sind. Indem man aber weiß, daß sie der Vorstellung als solcher angehören, so weiß man, daß sie nicht das Wesentliche sind. So z. B. bedient sich Platon in seinem *Timaios*, indem er von der Erschaffung der Welt spricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt (41); es ist ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen. Wird dies aber für ein philosophisches Dogma Platons genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß Daimonien, höhere Wesen geistiger Art, existieren und bei der Welterschaffung Gottes hilfreiche Hand geleistet haben, so steht dies zwar wörtlich in Platon, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn

er von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Teil habe, so ist dies ebenso im allgemeinen zu nehmen; aber Platon behauptet damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sei. Wenn er das Lernen als eine Wiedererinnerung vorstellt, so kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistiert habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge, so kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen nach der Weise der modernen Verstandeskategorien als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes oder für sich, als selbständig, z. B. als Engel, jenseits der Wirklichkeit existieren. Kurz alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. So kann man Platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, man ist durch Platons Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philosophie des Platon selbst überzugehen.

In der Darstellung der *Platonischen Philosophie* kann beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurteilt werden, als besonders von der letzteren Seite geschehen ist. Wir haben 1. den allgemeinen Begriff Platons von der Philosophie und dem Erkennen, 2. die besonderen Teile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das erste ist die *Vorstellung*, die Platon *vom Wert der Philosophie* überhaupt hatte. Überhaupt sehen wir Platon ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntnis der Philosophie. Er zeigt Enthusiasmus für den Gedanken, das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Kyrenaiker die Beziehung des Seienden auf das einzelne Bewußtsein, die Kyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten, so

dagegen Platon die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseins und Wesens, oder das Erkennen. Philosophie ist ihm das Wesen für den Menschen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus; sie allein sei das, was der Mensch zu suchen hat, – das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtsein, alles andere für geringer zu achten. Er spricht mit der größten Begeisterung davon; heutzutage wagen wir nicht, so davon zu sprechen. Philosophie ist ihm das höchste Besitztum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem *Timaios* an: »Die Kenntnis der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntnis der Zeit erzeugt und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben, woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen noch wird es je kommen.« (47)

Am berühmtesten und zugleich am verrufensten ist das, was er hierüber in der *Republik* sagt und wie er sein Bewußtsein ausdrückt, – wie sehr dies den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht. Es betrifft die Beziehung der Philosophie auf den Staat und fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Wert beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Platon dort den Sokrates den wahren Staat hat exponieren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, daß er zeige, wie es möglich sei, daß ein solcher Staat existiere. Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, behauptet, er sei nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sei, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sei; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht

Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde. Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: »So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Flut des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophieren und so Herrschermacht und Philosophie in eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem einen oder dem anderen sich wenden, so gibt es, o Freund Glaukon, für die Völker kein Ende ihrer Übel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden und das Licht der Sonne sehen«, als bis dies geschieht. »Dies ist es«, setzt er hinzu, »was ich solange gezaudert habe zu sagen, weil ich weiß, daß es sosehr gegen die gemeine Vorstellung geht.« Platon läßt den Glaukon erwidern: »Sokrates, du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß du dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen und nach der nächsten besten Waffe greifen und samt und sonders in geschlossenem Gliede auf dich losgehen; und wenn du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst du es schwer zu büßen haben.«[16]

Platon fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Notwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so ist dies zu sagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewußtsein des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Übereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz. Das Andere ist, daß der Boden der Geschichte ein anderer ist als der Boden der Philosophie. In der Geschichte

16 M: *De republica* [*Politeia*] V, 471–474

soll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt. Die Geschichte ist die Idee, die sich auf natürliche Weise vollbringt, nicht mit dem Bewußtsein der Idee, – freilich mit Gedanken, aber mit bestimmten Zwecken, Umständen. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird so verwirklicht, aber durch Vermischung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikulären Zwecken. Das muß auch sein; die Idee ist einerseits durch den Gedanken produziert, dann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zustande in der Welt, da hat es keine Not; es ist nicht nötig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu sein, das schadet nichts. Man muß wissen, was Handeln ist: Handeln ist Treiben des Subjekts als solchen für besondere Zwecke. Alle diese Zwecke sind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil *sie* die absolute Macht ist.

Es kann als eine große Anmaßung erscheinen, daß die Regenten Philosophen sein oder daß den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll. Um jedoch diese Äußerung zu beurteilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philosophie im Platonischen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verstanden, was zur Philosophie gerechnet wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vorstellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen ein, jemanden deshalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentierende Physik, Chemie nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntnis der Chemie und des Maschinenwesens besitzt. Sprechen wir von Platonischer Philosophie und sehen, was darin gefaßt wird, so vermischt Philo-

sophie sich hier mit dem Bewußtsein des Übersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtsein; sie ist das Bewußtsein des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtsein und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts anderes gehandelt, als das Bewußtsein des Übersinnlichen, das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dies an und für sich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dies ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfassung moderner Zeit ist daher etwas ganz anderes, hat eine ganz andere Grundlage als ein Staat älterer Zeit und besonders der Zeit, in der Platon lebte. Wir finden im allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden gewesen sind, abgeneigt, verdammt haben die demokratische Verfassung und den Zustand ihrer Zeit, der daraus hervorging, – ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. Alle Philosophen erklärten sich gegen die Demokratien der griechischen Staaten, – eine Verfassung, wo die Bestrafung der Generale usf. geschah. Gerade in ihr müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, korrigiert momentan durch überwiegende Individualitäten. Aristides, Themistokles, Mark Aurel sind Virtuosen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beste ist ganz anders immanent, gewalthabend in unseren Staaten als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, Zustand der Gerichte, der Verfassung, des Geistes ist so fest in sich selbst, daß nur zu entscheiden bleibt für das Momentane; es fragt sich, was und ob etwas vom Individuum abhängig ist. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das Römische Reich ist nicht besser geworden. Friedrich II. ist der philosophische König genannt worden. Er war König und hat sich mit

Wolffischer Metaphysik und französischer Philosophie und Versen beschäftigt; er war so ein Philosoph nach seiner Zeit. Die Philosophie scheint eine besondere Privatsache seiner besonderen Neigung gewesen zu sein und davon unterschieden, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Prinzip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikulären Rechte in seinem Lande; diese hat er unterworfen dem an und für sich allgemeinen Zwecke. Wenn dann später so etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden ist, so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Prinzip vorhanden ist und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

Das Resultat hiervon ist, daß, wenn Platon sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Prinzipien meint. Dies ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt; es sind allgemeine Prinzipien wesentlich die Basen der modernen Staaten, – d. h. nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es ist allgemein anerkannt, daß solche Prinzipien das Substantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen sollen. Die Forderung des Platon ist so der Sache nach vorhanden. Was *wir* Philosophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigentümliches ist; aber auf dieser Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Prinzip gemacht sei.

In der *Republik* spricht Platon weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythus, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichnis, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist

folgende: Man stelle sich eine unterirdische Wohnung wie eine Höhle vor mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist, durch den ein schwaches Licht hineinfällt. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer, dem Lichte zu, befinden sich andere Menschen, die selbst nicht über die Mauer hervorragen, aber über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionettentheater, allerhand Bilder, Statuen von Menschen und Tieren tragen, erheben, sich bewegen lassen, und sprechen bald dazu untereinander und schweigen bald; so daß jene Angeschmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können. Sie würden diese Schatten, die so und so gekehrt anders aussehen, für die wahren Wesen nehmen; diese selbst vermögen sie aber nicht zu sehen, und was jene anderen untereinander sprechen, die sie herumtragen, vernehmen sie durch den Widerhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß einer losgemacht würde und den Nacken umkehren müßte, so daß er die Dinge selbst jetzt sähe, so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seien wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet sein und nichts sehen und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe.[17]

Platon spricht mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft – von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Wissenschaften ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott –, mit allem Bewußtsein, wie

17 M: ibid., VII, 514–516

nahe und eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, es bei Platon zu lesen, einem Alten, als etwas nicht Präsentem.

a) Dieser Mythus hängt zusammen mit der eigentümlichen Vorstellung der Platonischen Philosophie: nämlich dieser Bestimmung der Unterscheidung der sinnlichen Welt, und wie sich die Vorstellung der Menschen macht, gegen das Bewußtsein des Übersinnlichen, gegen das Bewußtsein der Idee. Und davon haben wir nun näher zu sprechen: von der *Natur des Erkennens*, den *Ideen* überhaupt, – Platonische Philosophie selbst. Die Philosophie ist ihm überhaupt Wissenschaft des an sich Allgemeinen. Er drückt dies im Gegensatze gegen das Einzelne so aus: »Ideen«, immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher bestimmte Platon die Philosophen als diejenigen, »welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. – Dies ist richtig; aber wie erläuterst du es? – *Sokrates*: Ich sage dies nicht jedem; du wirst aber darin mit mir übereinstimmend sein. – Worin? – Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt ist, es zwei sind. – Warum nicht? – Ebenso das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böse, und ebenso jedes andere εἶδος entgegengesetzt sei, jedes dieser aber für sich eines sei. Dagegen durch die Gemeinschaft mit den Handlungen oder Körpern und mit der Gegenseitigkeit der Beziehung beider aufeinander allenthalben erscheint (φανταζόμενα) jedes als ein Vieles. – Du sagst recht. – Ich unterscheide nun hiernach einerseits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen, andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. – Wie meinst du das? – Nämlich solche, die gern schauen und hören (φιλοθεάμονες καὶ φιλήκοοι), lieben, schöne Stimmen und Farben und Gestalten zu sehen und zu hören, und alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. – So verhält es sich. – Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen und es für sich (καθ' αὑτό) zu

sehen, sind diese nicht selten? – Ja, wohl. – Wer nun die schönen Dinge oder gerechten Handlungen für schön hält, nicht aber die Schönheit und die Gerechtigkeit selbst erfaßt, auch sie nicht dafür hält (νομίζων), noch wenn jemand ihn auf die Erkenntnis (γνῶσιν, Gedanken) derselben führt, folgen kann, – meinst du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe?« So sind sie die Nicht-Philosophen, sie gleichen Träumenden. »Sieh nämlich. Ist Träumen nicht dies, wenn einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache«, dem Schönen oder Gerechten, »nur Ähnliche nicht für etwas ihm Ähnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? – Ich würde allerdings von einem solchen sagen, daß er träume. – So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne oder Gerechte selbst für das Seiende hält, es zu unterscheiden weiß und dasjenige, was nur Teil daran hat (μετέχοντα), und sie nicht miteinander verwechselt.«[18]

Bleiben wir zunächst beim Ausdruck »Idee« stehen. »Als Platon von der Tischheit und Becherheit sprach (τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), so sagte Diogenes, der Kyniker: Ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiderte Platon; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht (θεωρεῖται), hast du wohl, aber womit man Tischheit und Becherheit sieht, – den Geist hast du nicht« (νοῦν οὐκ ἔχεις).[19]

Was Sokrates begann, ist von Platon vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesenhafte. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Platon die Intellektualwelt eröffnet. Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt; wie auch bei Leukipp: das Ideelle ist der Wirklichkeit nähergebracht, nicht metaphysisch. Aber nur das ist das Seiende in der Welt, was das an und für sich Allgemeine

---

18 M: ibid., V, 475–476

19 M: Diogenes Laertios VI, § 53; vgl. Platon, *De republica*,-508

ist. Das Wesen der Ideen ist die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existierende das Wahre ist, sondern allein das in sich bestimmte Allgemeine, – die Intellektualwelt das Wahre, Wissenswerte, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seiende, sondern nur vorübergehende. Das Absolute des Platon, als das in sich Eine und mit sich Identische, ist konkret in sich; es ist eine Bewegung, ein Zurückgehen in sich selbst und ewiges Beisichsein. Die Liebe zu den Ideen ist das, was Platon Enthusiasmus nennt.

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die soviel besprochenen Platonischen Ideen sind. Die Idee ist nichts anderes als das Allgemeine, und daß dies Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur teil daran haben oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenschaften der Dinge sind, sondern indem dies Allgemeine als das an und für sich selbst Seiende, als das Wesen genommen wird, als dasjenige, was nur ist, was nur Wahrheit hat. Der Mißverstand der Platonischen Ideen geht nach zwei Seiten: die *eine* für das Denken, welches formal ist und allein das Sinnliche für Realität hält. Für ein solches Vorstellen gibt es kein Sein als das sinnliche oder als sinnlich vorgestellte. Wenn nun Platon von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht, so fällt α) dies ein, daß das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig ist, oder daß β) Platon aber auch dies Allgemeine als Substanzen nimmt, als Wesen an ihm selbst, – jene halten Schatten (das Sinnliche) für wahr; daß also α) dies Allgemeine weder Eigenschaft ist, noch β) auch ein bloßer Gedanke, der in uns, in unserem Verstande ist, sondern γ) das Seiende, Substanz außer uns. Wenn dann Platon den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seien dem, was an und für sich ist, ähnlich oder die Idee sei Muster, Vorbild, so werden denn diese Ideen zu einer Art von Dingen, die in einem anderen Verstande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder sind – wie das Vorbild des

Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet und es ihr eindrückt –, abgelöst ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseins. Sie sind α) zwar nicht geradezu Dinge, die anderswo liegen, die wir nur nicht sehen, aber Vorgestellte, Bilder; β) dasjenige, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, ihr Subjekt, tritt außer dem Bewußtsein, es wird selbst nur vorgestellt als ein Anderes des Bewußtseins.

Das *zweite* Mißverständnis, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn die Idee nicht außer unserem Bewußtsein verlegt wird, als ob es Ideale unserer Vernunft seien, welche entweder unserer Vernunft notwendig, ihre Erzeugungen aber keine Realität haben, oder etwas, das nicht erreicht werden könne. Wie dort das Jenseits ein außerweltliches Vorstellen ist, so ist es hier unsere Vernunft, als ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie auch so genommen werden, daß sie in uns die Formen der Realität, Anschauungen sind, so ist es aber wieder ein Mißverstand, als ob sie ästhetischer Natur wären; so daß sie bestimmt sind als intellektuelle Anschauungen, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören, – Einbildungen der Phantasie. Allein dies ist der Sinn Platons und der Wahrheit nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewußtsein, sondern sie sind im Erkennen. Sie sind nur insofern Anschauungen oder unmittelbar, daß sie das als Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man *hat* sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht. Der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter Gestalt an den Tag. Aber sie sind ebenso real; sie sind, und sie sind allein das Sein.

Platon unterscheidet deswegen zunächst die Wissenschaft,

das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen. »Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntnis (γνώμην) nennen; das andere aber Meinung (δόξα). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dies ist Unwissenheit), es wird etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seins und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur teil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebensosehr auch häßlich, schlecht, ungerecht usf. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das eine als das andere. Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseins ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung«[20], – eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Dies ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseins.

b) *Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtsein.* Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (dessen, was an sich ist), müssen wir vorher noch die subjektive Weise desselben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wissen als solches nach Platon ist, existiert, d. h. im Bewußtsein ist), und dann die Weise, wie er *ist* oder in der Vorstellung erscheint, als Seele, – das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorstellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermischung des Vorstellens und des Begriffs ein.

α) Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe als bei Sokrates. Der Geist des Menschen selbst ist diese Quelle; er enthält das Wesentliche selbst

20 M: *De republica* V, 476–479

in sich. Um das Göttliche kennenzulernen, muß man es aus sich zum Bewußtsein bringen. Platon sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sei nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sei immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so daß er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickele. Es ist dies schon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über diese Weise ist bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen, ob die Tugend gelehrt werden könne. Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophisten, ob die Empfindung das Wahre sei, – was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft sowie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung den nächsten Zusammenhang hat. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts anderes als *Wiedererinnerung*. Und es ist ein Gegenstand, auf den Platon oft zurückkommt; vorzüglich behandelt er diese Frage im *Menon*. Er behauptet daselbst in Ansehung des Lernens überhaupt, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sei, was wir schon besitzen, wissen, – eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtsein gebracht werde, die Erregung (Ursache) sei (84).
Oder Platon gibt jener Frage sogleich eine spekulative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntnis zu tun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtsein aus, – eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältnis des Hinzukommens, wo die Seele als *tabula rasa* erscheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geistes (ist tot), der Subjektivität, Einheit, Bei-sich-Sein und -Bleiben ist. Platon aber stellt die wahre Natur des Bewußtseins vor, daß es Geist ist, an sich selbst dasjenige, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dies der Begriff des

wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden. Sie ist dies, zu dem für sich zu werden, was sie an sich selbst ist; das, was sie wird, ist sie schon vorher; sie ist der Anfang ihrer Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Der Geist ist die absolute Gattung; es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist; seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst. Lernen ist hiernach diese Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern daß nur sein eigenes Wesen für ihn wird oder daß er zum Bewußtsein desselben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das Bewußtsein, vorgestellt als natürliches Sein.) Was ihn zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein und die Verwirrung desselben, daß sein Wesen ihm als Anderes, als das Negative seiner selbst ist, – eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu sein. Indem er diesen Schein des Andersseins aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. gibt sich darin unmittelbar das Bewußtsein seiner selbst und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, – nicht aber das Allgemeine, Gedanken. Das Wahrhafte habe im Geiste selbst seine Wurzel und gehöre seiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck, und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproduziere, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie gibt, den: Sich-innerlich-machen, Insichgehen; dies ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, – daß wir dies zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen,

so unser Inneres zum Bewußtsein bringen. Bei Platon hat jedoch, wie nicht zu leugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn.

Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtsein an sich selbst dies ist, trägt Platon nun zum Teil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dies sei, zeigt er im *Menon* an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte (82–86): Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach seiner eigenen Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren oder etwas als Wahres zu versichern (beizubringen), und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Platon hier dies Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtsein eine Erinnerung nennt, so kommt die Bestimmung dadurch hinein, daß dies Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtsein gewesen ist, d. h. daß das einzelne Bewußtsein nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens hat, sondern auch als dieses einzelne Bewußtsein, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dies Moment der Einzelheit gehört nur der Vorstellung an, dieser Mensch ist das sinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht sich auf Diesen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorstellung an, ist nicht Gedanke. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier vermischt mit Einzelnem, mit der Vorstellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seienden Wesens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geistes ist. Und Platon geht hier in das Mythische über (mythisch bildet er dies weiter aus), in eine Vorstellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat.

Er stellt also jenes Ansichsein des Geistes in der Form eines

Vorherseins in der Zeit vor; das Wahrhafte muß also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen sein. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dies nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) gibt, welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Ähnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sei die Seele des Menschen unsterblich und höre jetzt auf zu sein, was man sterben nenne, und komme wieder ins Dasein (πάλιν γίγνεσθαι), gehe aber keineswegs unter. Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt (Seelenwanderung) und das, was sowohl hier als im Hades – im Unbewußten – ist, und alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon weiß, – was nur die Seele ehemals angeschaut habe.[21] Das ist Anspielung auf Ägyptisches. Die Menschen greifen nach der sinnlichen Bestimmtheit: Platon habe statuiert, angenommen. Über so etwas hat Platon gar nicht statuiert. Es gehört gar nicht zur Philosophie, auch ausdrücklich nicht zu der seinigen; nachher noch mehr so von Gott.

β) Im *Phaidros* ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtsein vom Wahrhaften, Anundfürsichseienden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Platon, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist und daß dann so diese Bestimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sei ein Erinnern dessen, das in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sei. Daß die Seele das Denkende und das Denken frei für sich sei, hat bei den Alten, besonders aber bei der Platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die *Unsterblichkeit der Seele* nennen. Im

21 M: *Menon*, 81

Phaidros spricht er davon, um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sei. Es ist dies ein Enthusiasmus, der hier eine mächtige, alles überwiegende Richtung auf die Idee hat, – Bewußtsein, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung. Er sagt, er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen. »Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Anderen hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Prinzip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Anderen. Und ebensowenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Anderen hat.«[22] Platon entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die insofern Moment des Geistes. Das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist das Bewußtsein der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Das Unsterbliche sei nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding vor uns ist, das Eigenschaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenschaften, das verändert wird, – unabhängig von ihm die Eigenschaften. Unter diesen ist auch das Denken, und das Denken ist so bestimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dies ist das Interesse der Vorstellung bei dieser Frage. Bei Platon hängt die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar zusammen damit, daß die Seele das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele ist. Wir meinen, die Seele könne sein, könne bestehen, ohne Phantasie, Denken usf. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird insofern betrachtet als das Unvergängliche

22 M: *Phaidros*, 245

eines Dinges, als eines, das so vorgestellt wird, als eines Seienden. Bei Platon hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern ihre Substanz, so daß die Seele dies selbst ist. Es ist wie beim Körper: der Körper ist schwer, dies ist seine Substanz; Schwere ist nicht Qualität, dies, daß er ist, ist nur, insofern er schwer ist. Nimmt man die Schwere fort, so existiert der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken fort, so existiert die Seele nicht mehr. Das Denken nun ist die Tätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber ist nicht als Abstraktum, ist das Sich-in-sich-selbst-Reflektieren, das Sich-sich-Gleichsetzen. In allen Vorstellungen geschieht dies. Indem nun so das Denken dies Allgemeine ist, das sich in sich reflektiert, in sich selbst bei sich selbst zu sein, so ist es diese Identität mit sich; diese ist aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung ist, daß das eine zum anderen werde, nicht in dem anderen bei sich selbst ist. Die Seele ist dagegen das Sich-selbst-Erhalten im Anderen; z. B. in der Anschauung hat sie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu tun und ist zugleich bei sich. Die Unsterblichkeit hat so bei Platon nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat. Sie hängt bei Platon mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zusammen, mit der Bestimmung, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der Platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, dem Bewußtsein, das Platon gegründet hat. Das Erste ist also, daß die Seele unsterblich ist.

Die Idee der Seele darzulegen, fährt er fort, sei eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Ähnlichkeit davon lasse sich menschlicherweise und leichter sagen. – Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonsequent hergeht. Er sagt: »Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns.« Dies Bild spricht uns nicht an. »Die Pferde nun« (Triebe) »der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut und aus

Gutem. Unser herrschendes Wesen aber« (der Fuhrmann) »lenkt zuerst den Zügel; dann aber ist eins der Pferde schön und gut und (besteht) aus solchen, das andere aber entgegengesetzt und (besteht) aus Entgegengesetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspenstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, ist zu versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich (ἐπιμελεῖται) um Unbeseeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art, εἶδος) in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so ist sie aufrecht (μετεωροπορεῖ, hat erhabene Gedanken) und ordnet (διοικεῖ) die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt sich und senkt sich, bis sie etwas Festes (στερεοῦ) erlangt hat; so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt, und das Ganze heißt ein Lebendiges (ζῷον, Tier), eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen.«[23] Das eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichsein; das andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Übergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig und für die Alten zu begreifen zu schwer; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem Platonischen Philosophem gibt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existiert hat und dann herabfällt in die Materie, sich mit ihr vereinigt, sich damit befleckt, und daß ihre Bestimmung sei, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisiert, verkörpert, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist. Sie haben zwei Abstrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

»Das Unsterbliche aber«, fährt Platon weiter fort, »wenn wir es nicht nach einem erkennenden Gedanken (οὐδ' ἐξ ἑνὸς

23 M: ibid., 246

λόγου λελογισμένου), sondern der Vorstellung gemäß (πλάττομεν), wenn wir, nicht einsehend, noch hinreichend begreifend, Gott aussprechen, – das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammenerzeugt (zusammengenaturt) sind (τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα)«: ein Leib und eine Seele, die an und für sich immer eins sind, nicht äußerlich so gemacht sind. (Seele und Leib sind beides Abstrakta; das Leben aber ist die Einheit von beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dies, Seele und Leib ungetrennt in *einem* zu haben; dies aber ist die Vernunft, deren Form – die Seele – und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind.) Dies ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist von Platon richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Realität nicht absolut adäquat ist der Idee oder bestimmter der Subjektivität.

Nun gibt Platon weiter an (246–251), wie es im Leben des göttlichen Wesens zugeht (beschreibt das Schauspiel, was die Seele vor sich habe) und wie das Abfallen der Flügel von der Seele geschehe: Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher; der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Teile geordnet, und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuschauer; und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (τὸ ὄν), und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise (von Ideen) folgt. In diesem Kreisen (der Götter) schaut auf sie die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit (σωφροσύνη) und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (τὸ ὄντως

ὄν). – Dies ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. »Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dies ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde geraten in Tumult, treten aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, und nähren sich vom Futter der Meinung und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande aber behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen, und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes usf. erblickt, so gerät sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft, und die Seele erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes usf. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst.« Das Leben der Götter ist also für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird sie ans Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dies, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseienden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten als des Anundfürsichseienden, an und für sich Allgemeinen ist. Dies macht die Grundlage, die allgemeine Basis der Platonischen Vorstellung aus.

Wir sehen hier, in welchem Sinn Platon von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht. Er sagt es ausdrücklich, daß dies nur in Gleichnissen und Ähnlichkeiten gesprochen sei, nicht wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistiert habe, und gar auch wo. Es kann von Platon gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben, diese Meinung gehabt hat. Es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, – daß der Mensch dies Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe; sondern er hat das Bewußtsein, daß dies nur eine gleichnisweise Vorstellung ist. Das, was er als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußt-

sein an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; daß der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt und dies Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unsterblichkeit die Rede ist. Im *Phaidon* hat Platon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im *Phaidros* bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist und auch so erscheint, dies erscheint weniger so im *Phaidon*, dem berühmten Dialoge, worin Platon den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Platon an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Überzeugung von der Unsterblichkeit dem, der im Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen und jene Überzeugung durch diese Szene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen. Wir treffen deswegen hier am wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Roheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt und in der Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper, und was sich auf den Körper beziehe, ein Hindernis sei, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeigt und, was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen sind allein das in Wahrheit Seiende, das, welchem alle Veränderung und

Untergang fremd ist; und es wird nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut.[24]

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seins betrachtet, sondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Platon die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, daß die Seele schon vor diesem Leben existiert habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung ist[25], und worin dies liegt, daß die Seele schon an sich selbst dies ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborener Ideen gedacht werden, – ein Ausdruck, der ein natürliches Sein der Ideen enthält, als ob die Gedanken teils schon fixiert wären, teils ein natürliches Dasein hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Platon die Unsterblichkeit darein, daß das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sei, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sei einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche ist aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige, worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge usf. sind das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche: die Seele deswegen, welche im Gedanken ist und sich an dies als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, muß darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu sein.

Hier erhellt dann wieder, daß Platon die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, nicht als diese Einfachheit z. B. eines chemischen Stoffs usf., etwas, das nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann, – die leere abstrakte Identität oder eine abstrakte Allgemeinheit, das Einfache als ein Sein.

---

24 M: *Phaidon*, 65–67
25 M: ibid., 72

Endlich ist aber das Allgemeine selbst in der Gestalt eines Seins. Z. B. »eine Harmonie, die wir hören, ist nichts anderes als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener ist. Diese Harmonie aber ist an ein sinnliches Ding gebunden und verschwindet mit diesem wie die Musik der Flöte mit ihr.«[26] Platon zeigt, daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise ist; denn diese sinnliche Harmonie ist erst nach dem Dinge, eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Sein. Die sinnliche Harmonie hat verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterschiede.

Hieraus erhellt, daß Platon das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält und ihre Wahrheit und Sein nicht in sinnliche Einzelheit setzt und die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorstellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als ein einzelnes Ding. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen, glänzenderen und herrlicheren Erde, so haben wir oben gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Beschaffenheit hat.

γ) Was nun die *Erziehung* und *Bildung der Seele* anbetrifft, so steht dies mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß jedoch den Idealismus des Platon sich nicht als subjektiven Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgestellt ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subjekt erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sei dies, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich erzeuge, alles aus sich setzt. Dies ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dies rohe Vorstellen den Idealismus definiert, so hat es in der Tat

26 M: ibid., 85–86

unter den Philosophen keine Idealisten gegeben. Der Platonische Idealismus ist ebenso von dieser Gestalt ganz entfernt.

Was nun das Lernen insbesondere anbetrifft, so setzt Platon voraus, daß das, was das wahrhaft Allgemeine ist, die Idee, das Gute, Schöne, vorher im Geiste selbst einheimisch ist und nur aus ihm sich entwickelt. In seiner *Republik* (7. Buch) spricht er im Zusammenhang mit dem, was ich schon erwähnt habe, davon, wie die Erziehung, das Lernen beschaffen sei. Er sagt: »Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dies halten, daß sie nicht so beschaffen sind« (sie seien nicht so vorzustellen), »wie einige dafür ausgeben« (er meint damit die Sophisten), »die von der Bildung sprechen, als ob das Wissen nicht in der Seele enthalten sei, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde«, wie man den Star steche. Diese Vorstellung, daß das Wissen ganz von außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstrakten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, für wahr halte, durch Erziehung, durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geist nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sei. Das Extrem ist dann die Offenbarung, wo alles von außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugnis des Geistes, d. h. daß der einzelne subjektive Geist an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte, setze, mache, die in Form eines Äußerlichen, nur Gegebenen an ihn kommt. Platon spricht also gegen jene Vorstellung. Er sagt (dies bezieht sich auf den obigen Mythus, der bloß vorstellt): Die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen seiner Seele; er habe in sich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich, wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsternis an das Helle zu wenden, so müsse man auch mit der ganzen

Seele von dem ab, was geschieht, herumgewendet werden, abgewendet von dem, was ein Zufälliges ist, eine zufällige Vorstellung und Empfindung; sie müsse hingewendet werden zu dem, was ist, zu dem Seienden, bis sie fähig ist, dies auszuhalten und die Klarheit, die Helligkeit des Seienden zu schauen. Dies Seiende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre die Kunst des Unterrichts. »Das Lehren ist so nur die Kunst dieser Heraus(Herum)führung der Seele – und zwar auf welche Weise am leichtesten und wirksamsten einer herumgekehrt würde –, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι, hineinzumachen), sondern – indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll – nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen durch Übung und Gewohnheit hinein«, können dadurch gestärkt oder geschwächt werden. »Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen als ein Göttliches verliert seine Kraft niemals, und durch die Weise des Herumführens wird es nur gut oder böse.«[27]
Dies ist näher das Verhältnis, welches Platon in Rücksicht des Innerlichen und Äußerlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist aus sich bestimmt, das Gute bestimme usf., viel geläufiger; bei Platon aber war es darum zu tun, dies erst festzusetzen.
c) *Unterschiede des Erkennens, Weise der Wissenschaft überhaupt* nach Platon. Die Wahrheit setzt Platon allein in das, was durch den Gedanken produziert wird. Die Quelle der Erkenntnis ist mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das sinnliche Bewußtsein ist Quelle. Das Erste ist das sinnliche Bewußtsein; dies ist das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Platon durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten; so sahen wir es beim *Protagoras.*

27 M: *De republica* VII, 518

Beim Gefühl kommt leicht Mißverstand vor. Alles ist im Gefühl, wie jene Platonische μανία des Schönen. Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls; das Gefühl als solches ist nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt sei, ist nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl sein; dies ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren. Gefühl ist das ganz subjektive Bewußtsein. Im Gedächtnis, im Verstande haben, ist uns etwas anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjektivität, im Ich, im Diesen. Insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er erst am wahrhaften Ort; er ist ganz identisch mit unserer besonderen Individualität. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Das ist daher die große Lehre Platons, daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken produziert oder gefaßt werden; es ist nur durch die Tätigkeit des Denkens. Diesen allgemeinen Inhalt hat Platon als Idee bestimmt.

Platon bestimmt die Unterschiede in unserem Bewußtsein, in unserem Wissen noch näher. Am Ende des sechsten Buchs der *Republik* wird der Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen aufgestellt. Im Intelligiblen, Denken, Allgemeinen unterscheidet Platon zwei Weisen: Wissenschaften wie die Geometrie, das ist Denken (διάνοια); das reine Denken ist aber νόησις. Das Sinnliche ist wieder doppelt. α) »Im Sinnlichen ist αα) äußerliche Erscheinung, Bilder im Wasser, Schatten, und was in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern ist. ββ) Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: die Tiere, Pflanzen«, diese konkrete Lebendigkeit, »Gefäße, die wir verfertigen« (καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος, *totum fabricae genus*). β) Im Intelligiblen ist auch solcher zwiefacher Inhalt: αα) »Das eine Mal gebraucht die Seele die Bilder jenes Geteilten«

(Sinnlichen, Mannigfaltigen), »ist genötigt, von Grundlagen aus zu forschen, indem sie nicht geht auf den Anfang (Prinzip, ἀρχήν), sondern zum Ende (Resultat). ββ) Die andere Gattung, das in der Seele selbst Gedachte, ist die, wo die Seele von einer Grundlage, Voraussetzung zu einem Prinzip ausgeht, das nicht hypothetisch ist, und ohne die Bilder, die wir zu jenem gebrauchen, durch die Ideen (εἴδεσι) selbst den Weg (μέθοδον) macht. In der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften setzt man voraus das Gleiche und Ungleiche und Figuren und drei Arten von Winkeln und dergleichen. Und indem man von solchen Grundlagen (ὑποθέσεις) ausgeht, so glaubt man nicht nötig zu haben, davon als von einem allen Bekannten Rechenschaft zu geben. Ferner weißt du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht dieses nur im Gedanken haben (περὶ τούτων διανοούμενοι), sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind (ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε), indem sie ihre Betrachtung (Bestimmungen, λόγους) um des Vierecks selbst machen und seiner Diagonale willen, nicht um jenes willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den anderen Dingen.« Man hat bestimmte Figuren vor sich (so verfährt man); die Figuren sind nicht als bestimmte gemeint; mit diesem Dreieck meine ich das Dreieck überhaupt, das allgemeine, es ist nicht um das Sinnliche als solches zu tun. »Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben (welche auch einen Schatten geben und im Wasser Bild abspiegeln), – das alles gebrauchen sie nur als Bilder und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Gedanken, Nachdenken (τῇ διανοίᾳ) sieht«, nicht sinnlich; aber ihr Gegenstand ist nicht reines Verstandeswesen. – »Wahrhaftig! – Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten (νοητοῦ τὸ εἶδος) genannt, zu dessen Erforschung die Seele genötigt ist, Hypothesen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Prinzip geht, indem sie nicht über die Hypothesen« (jene Voraussetzungen) »hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht

als Bilder, die jenen vollkommen gleichgemacht und ganz so bestimmt sind. – Ich verstehe, daß du von dem redest, was in Geometrie und anderen dergleichen verwandten Wissenschaften geschieht. – Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten (νοητοῦ) kennen, welchen die Vernunft (λόγος) selbst berührt, indem sie durch die Kraft (Vermögen) der Dialektik Hypothesen macht, nicht als Prinzipien, sondern in der Tat (τῷ ὄντι) nur als Hypothesen, als Auftritte und Ausgangspunkte (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς); damit sie bis zum Voraussetzungslosen (ἀνυποθέτου), zum Prinzip des Alls gelange (τοῦ παντὸς ἀρχήν)«, das an und für sich ist, »es erfasse (ἁψάμενος) und, wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Ende (τελευτήν) herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebrauche, sondern nur die Gattungen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelange (τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη).« Dies zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dies wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt (νόησις). – »Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wissenschaft der Dialektik (τοῦ διαλέγεσθαι), vom Seienden und Gedachten betrachtet wird, klarer (σαφέστερον, richtiger) sei, als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Hypothesen Prinzipien sind und wo die, welche sie betrachten, genötigt sind, mit dem Verstande (τῇ διανοίᾳ), aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie nicht auf das absolute Prinzip (ἀρχήν) überhaupt hinaufsteigen in ihrer Betrachtung, sondern aus Hypothesen spekulieren, so scheinen sie nicht den Gedanken bei diesen Gegenständen selbst zu haben (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά), ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Prinzip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (Denkweise, ἕξιν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst du mir Räsonnement (διάνοιαν) zu nennen und

hiermit so, daß das Räsonnieren (Schließen, reflektierende Erkennen) zwischen dem νοῦς und der δόξα sich befindet. – Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen will ich die vier Verhaltungsweisen der Seele nennen: α) νόησις, Begreifen, Denken von dem Höchsten (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ); β) διάνοια von dem Zweiten (ἐπὶ τῷ δευτέρῳ); γ) das Dritte heiße Glaube (πίστις)« zu Tieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns, – wahre Meinung; δ) »und das Letzte die Vorstellung oder das bildliche Wissen (εἰκασία, *imaginatio, assimilatio*). Das sind Stufen der Wahrheit, Klarheit.«[28]

Platon bestimmt so als erste Weise das Sinnliche; als eine andere Weise bestimmt er die Reflexion, sofern sie das Denken einmischt in das zunächst sinnliche Bewußtsein. Und hier, sagt er, ist der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt hervortritt; sie beruht auf dem Denken, Bestimmung allgemeiner Prinzipien, Grundlagen, Hypothesen. Diese Hypothesen werden nicht durch die Sinne selbst betrachtet, sind nicht für sich sinnlich; sie gehören allerdings dem Denken an. Aber dies ist so noch nicht die wahrhafte Wissenschaft; diese besteht darin, das Allgemeine für sich selbst, das geistige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches Bewußtsein, zunächst sinnliche Vorstellung, Meinung, unmittelbares Wissen, hat Platon unter den Namen δόξα begriffen. In der Mitte zwischen der Meinung und der Wissenschaft an und für sich liegt das räsonierende Erkennen, die schließende Reflexion, das reflektierende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze, bestimmte Gattungen aus jenem bildet. Das Höchste aber ist das Denken an und für sich, das auf das Höchste gerichtet ist. Dies ist der Unterschied, der bei Platon vornehmlich zugrunde liegt und bei ihm näher zum Bewußtsein gekommen ist.

Von dem Erkennen nun aber zum näheren *Inhalt* desselben. (Die Idee organisiert sich weiter in sich und setzt sich als

---

28 M: ibid. VI, 509–511

besondere Idee, und dieses Besondere macht das Wissenschaftliche, das Systematisieren aus.) Dieser Inhalt fängt bei Platon an, in die *drei Teile* zu zerfallen, welche wir als spekulative, Natur- und Geistesphilosophie unterscheiden. Die spekulative oder logische Philosophie hieß bei den Alten *Dialektik*. Und Diogenes Laertios und sonst die philosophischen Geschichtsschreiber der Alten sagen ausdrücklich, daß, nachdem die Ionier der physischen Philosophie, Sokrates der Moralphilosophie ihre Entstehung gegeben, Platon die Dialektik hinzugefügt habe. Es ist dies eine Dialektik, welche nicht eine solche, wie wir sie früher gesehen haben, nicht die der Sophisten, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt, sondern die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, – die Bewegung des Logischen. Das Zweite bei Platon ist eine Art von *Naturphilosophie*, besonders im *Timaios*; im *Timaios* wird die Idee konkreter ausgesprochen. Das Dritte ist die *Philosophie des Geistes*; in Rücksicht der theoretischen Seite des Geistes ist schon im allgemeinen bemerklich gemacht, wie Platon die Arten des Erkennens unterscheidet, und es ist daher nur noch das Praktische herauszuheben und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen *Staate*. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir das Nähere der Platonischen Philosophie betrachten.

Nach dieser vorläufigen Bemerkung, worin die Platonische Dialektik besteht, so ist zu bemerken, daß die Platonische Philosophie in ihrem ganzen Inhalte, abgesondert in drei Teile, eigentlich zusammenhängend in den Büchern über die *Republik*, alsdann dem *Timaios* enthalten ist, wozu noch *Kritias* kommen sollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geschichte des Menschengeschlechts oder Athens. Alle drei gibt Platon als die Fortsetzung *einer* Unterredung. Hierzu muß dann noch der *Parmenides* genommen werden, so macht dies zusammen den ganzen Körper der Platonischen Philosophie aus.

Das formelle Philosophieren vermag die Dialektik nicht anders zu betrachten, als daß sie eine Kunst sei, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren, das Nichts derselben aufzuzeigen, so daß ihr Resultat nur negativ ist. Diese Dialektik sehen wir bei Platon häufig, teils in den mehr eigentlich sokratischen, moralischen Dialogen, teils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen. Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik ist, daß sie die notwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das Resultat ist, daß sie diese Bewegung sind und (das Resultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtsein über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Platon, aber sie selbst, nämlich das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe.

Was das Studium der Platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwicklung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht wieder die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz anderes gilt als in der Vernunft, und dies Feld gegenwärtig macht, dahingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu sein, ein eigenes Land, welches ein anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem sie dort zusammengebracht werden, so erscheint das Spekulative erst in seiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit ist, – die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken.

Es ist schon früher bei Sokrates bemerkt, daß zum Teil das

Interesse der Sokratischen Bildung war, zunächst das Allgemeine im Menschen zum Bewußtsein zu bringen. Dies können wir von hier aus als abgetan ansehen und nur bemerken, daß eine Menge von Dialogen des Platon bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewußtsein zu bringen, von der wir weiter keine Mühe haben; so erregt die Weitläufigkeit des Platon oft Überdruß.

In unserem Bewußtsein ist zunächst das Einzelne, das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale, oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Wir nehmen so das Äußerliche, Sinnliche, Reale im Gegensatz zum Ideellen. Dies ist aber das Allerrealste, das allein Reale; und daß es das einzig Reale ist, ist die Einsicht Platons: Das Allgemeine ist das Ideelle, das Wahre ist das Allgemeine, der Gedanke bestimmt gegen das Sinnliche. Der Inhalt vieler Dialoge ist, zu zeigen, daß das, was als Einzelnes, Vieles ist, nicht das Wahrhafte sei: man muß im Einzelnen nur das Allgemeine betrachten. Das Allgemeine ist zunächst unbestimmt, es ist die Abstraktion und ist als solche nicht konkret in sich; aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nun Platon die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächst *Gattung*, *Art* übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist. Man muß deshalb aber nicht unter Idee etwas Transzendentales, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiiert, isoliert, sondern die Gattung, das Genus. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sei nur dies, daß das Äußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zusammengefaßt sei – sie sei ein Zusammenfassen von gleichen Bestimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unsere Reflexion –, so haben wir allerdings das Allgemeine in

ganz äußerer Form. Das Tier ist Gattung, es ist lebendig; dies ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substantielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Tier das Leben, so ist es nichts.

Das Bestreben Platons war nun, diesem Allgemeinen eine Bestimmung zu geben. Das nächste ist die Einsicht, daß das Sinnliche, das unmittelbar Seiende, die Dinge, die uns erscheinen, nichts Wahres sind, weil sie sich verändern, durch Anderes bestimmt werden, nicht durch sich selbst. Dies ist eine Hauptseite, von der Platon oft ausgeht. Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist das, was nur ist im Verhältnis zu einem Anderen, nur relativ ist; dies ist nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben. Es ist an ihm selbst nicht wahr; es ist sowohl es selbst als das Andere, das auch als Seiendes gilt; es ist so der Widerspruch und der unaufgelöste Widerspruch; es ist, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen diese Form des Endlichen ist die Dialektik des Platon besonders gerichtet. Es ist schon früher erinnert, daß die Platonische Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfnis der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewußtsein hervorzubringen. Viele Dialoge des Platon haben diesen Zweck, und sie enden ohne einen affirmativen Inhalt. Ein Inhalt, den er sehr oft behandelt, ist, daß er von der Tugend, Wissenschaft aufzeigt, daß nur *eine* Tugend, nur *eins* das Wahre ist; er macht dann so das allgemeine Gute hervorgehen aus den besonderen Tugenden. Die Dialektik hat insofern das Interesse, hat die Wirkung, das Besondere zu konfundieren; und dies geschieht dadurch, daß aufgezeigt wird seine Endlichkeit, die Negation, die in ihm vorhanden ist, daß es nicht in der Tat ist, was es ist, sondern in sein Gegenteil übergeht, daß es eine Grenze hat, eine Negation seiner, die ihm wesentlich ist. Wird diese aufgezeigt, festgehalten, so vergeht es, ist ein Anderes als das, für welches es angenommen wird. Diese Dialektik ist die Bewegung des

Gedankens; sie ist wesentlich auf äußerliche Weise, für das reflektierende Bewußtsein nötig, um das Allgemeine, was unsterblich ist, an und für sich ist, unveränderlich ist, hervorgehen zu lassen. Die Dialektik, um das Besondere aufzulösen und so das Allgemeine zu produzieren, ist noch nicht die wahrhafte Dialektik, noch nicht in ihrer wahrhaften Richtung; es ist eine Dialektik, die Platon gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen.

Die weitere Dialektik hat dann die Bestimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Besonderen hervorgeht, in ihm selbst zu bestimmen und in ihm die Gegensätze aufzulösen, so daß diese Auflösung des Widerspruchs das Affirmative ist. So ist das Allgemeine bestimmt als das, welches die Widersprüche, die Gegensätze in sich auflöst, in sich aufgelöst hat, mithin als das Konkrete, als das in sich Konkrete. Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentlich Platonische. So ist die Dialektik als spekulativ, nicht mit einem negativen Resultat endigend; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Auch Platon ist selbst noch auf räsonierende Weise dialektisch; die Form der Methode ist noch nicht rein für sich ausgebildet. Seine Dialektik ist oft bloß räsonierend, von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend; oft hat sie nur ein negatives Resultat, oft ist sie ohne Resultat. Andererseits ist Platon selbst gegen diese nur räsonierende Dialektik gerichtet, aber man sieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit ist; es macht ihm Mühe, den Unterschied gehörig hervorzuheben.

Was nun die spekulative Dialektik des Platon anbetrifft, so ist dies, was bei ihm anfängt, das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken, – so daß man es gewöhnlich nicht kennenlernt, indem man Platonische Schriften studiert. Das Wichtigste in der Platonischen Philosophie ist bei Tennemann gerade gar nicht aufgefaßt, – einiges als

dürre ontologische Bestimmungen zusammengetragen. Es ist geistlos, zu sehen beim Platon, ob was für sie abfällt.

Was sind nun dies für Gedanken, auf die es ankommt? Was sind die reinen Gedanken? Denn die διάνοια unterscheidet Platon davon. Man kann über vieles Gedanken haben, wenn man übrigens Gedanken hat. So meint es Platon nicht. Die wahrhaft spekulative Größe Platons, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, – eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht.

Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefaßt werden, daß Platon α) das Absolute gefaßt hat als das Sein des Parmenides, aber als das Allgemeine identisch mit dem Nichts, wie Heraklit sagt: das Sein ist sowenig als das Nichts, – dies Werden in einem; β) die pythagoreische Dreiheit (in Zahlbestimmungen) in Gedanken ausgedrückt hat, überhaupt das Absolute als Einheit des Seins und Nichtseins, Einen und Vielen gefaßt hat. Platon ist Vereinigung der vorhergehenden Prinzipien: α) Sein, aber als Allgemeines, Gutes, Wahres, Schönes, bestimmt als Gattung, Zweck, d. h. über das Besondere, Mannigfaltige herrschend, es durchdringend, produzierend; – diese selbstproduzierende Tätigkeit ist noch nicht entwickelt, Platon verfällt oft in äußerliche Zweckmäßigkeit; β) Bestimmtheit, Unterschied, pythagoreische Zahlen; γ) Heraklits Veränderung und eleatische Dialektik: letztere äußerliches Tun des Subjekts, den Widerspruch zu zeigen, – jetzt objektive Dialektik (Heraklit), Veränderung, Übergehen der Dinge an ihnen selbst, d. i. der Ideen, d. i. hier ihrer Kategorien, nicht die äußerliche Veränderlichkeit, sondern inneres Übergehen aus und durch sich selbst; δ) Sokrates' Denken, das Sokrates nur zum Behuf der moralischen Reflexion-in-sich des Subjekts aufgegeben, als objektiv, – die Idee ist Allgemeines, Ge-

danke, und ist. Die vorhergehenden Philosophien verschwinden, nicht weil sie widerlegt sind, sondern in ihm.

Platons Untersuchung versiert ganz im reinen Gedanken; und die reinen Gedanken an und für sich betrachten, heißt Dialektik.* Viele seiner Dialoge sind so dialektisch. Solche reine Gedanken sind: Sein und Nichtsein (τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν), das Eine und Viele, das Unendliche (Unbegrenzte) und Begrenzte (Begrenzende). Dies sind die Gegenstände, die er für sich betrachtet, – also die rein logische, abstruseste Betrachtung; dies kontrastiert dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem schönen, anmutigen, gemütlichen Inhalt des Platon. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie.

Dies ist es, was Platon überall als das wahrhafte Philosophieren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des Philosophen vom Sophisten. Die Sophisten betrachten dagegen das Erscheinende (halten es in der Meinung fest), – auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, das, was an und für sich ist. Dies ist eine Seite, daß mancher unbefriedigt von dem Studium der Platonischen Werke weggeht. Die angenehmen Einleitungen versprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philosophie – und in die höchste, die Platonische – einzuführen. Das geht bald aus. Siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Sein und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht still davon weg. Man wundert sich, daß Platon darin die Erkenntnis sucht. Es gehört zum Studium der Dialoge Platons ein interesseloser, gleichgültiger Geist. Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man eine herrliche Einleitung, schöne Szenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend besonders zusagend. Hat man sich von dem erst einnehmen lassen, so kommt man

* *De republica* VII, 538–539: durch Dialektik könne einer das Schöne (καλόν), was er von den Vorstehern gehört, in Häßliches (αἰσχρόν) verwandeln, um nur erst im dreißigsten Jahre zur Dialektik zugelassen zu werden.

an das eigentlich Dialektische, an das Spekulative. So geschieht es z. B. im *Phaidon*, den Mendelssohn modernisiert und in Wolffische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte läßt sich mit der Dialektik ein. Hat man sich durch jene schönen Szenen erheben lassen, so muß man jetzt darauf verzichten und sich von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialoge Platons durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung usf., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das getan und Christus fragte, was er tun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf deine Sachen und gib sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es manche gut gemeint mit der Philosophie. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir tun sollen; haben [J. F.] Fries und Gott weiß wen studiert, ihre Brust schwillt vom guten Willen.

Die dialektische Bewegung im Gedanken hat nun Verhältnis zum Allgemeinen. Das ist die Bestimmung der Idee; sie ist das Allgemeine, aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie bestimmte Idee. Das ist Hauptseite in der Erkenntnis. Sokrates blieb beim Guten, Allgemeinen, an sich konkreten Gedanken stehen; er hat sie nicht entwickelt, nicht durch die Entwicklung aufgezeigt. Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee erhalten. Es ist nun Mangel bei Platon, daß beides auseinanderfällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem,

Wahrem. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtsein hat die unmittelbare Überzeugung, daß sie der höchste Zweck sind; aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Viele Dialoge enthalten so nur negative Dialektik; das ist die sokratische Unterredung. Zwecke, Vorstellungen, Meinungen der Individuen werden verwirrt, um Bedürfnis nach Erkenntnis zu erwecken. Dies läßt uns unbefriedigt, weil die Konfusion das Letzte ist. Konkrete Vorstellungen, nicht reine Gedanken werden behandelt. Andere Dialoge stellen Dialektik reiner Gedanken dar; so der *Parmenides*. Das dogmatische Werk Platons über die Ideen ist verloren; in seinen mündlichen Reden verfuhr er auch systematisch. Aber es sind auch noch Dialoge über diesen Gegenstand übrig, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der *Sophist*, *Philebos* und besonders auch *Parmenides*. Diese abstrakt spekulative Idee finden wir zunächst im *Sophisten* und dann im *Philebos* in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt im *Parmenides*. Andere Dialoge haben ebenso mehr nur dies negative Resultat. Wieder in anderen spricht Platon auch diese Einheit aus; so der *Philebos* und der *Sophist*.

Im *Sophisten* untersucht Platon die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten; denn die Ideen sind in der Tat nichts anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein. Er beweist hier gegen Parmenides, daß das Nichtsein ist, ebenso, daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Anderssein teilhat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, daß sie im Nichtsein stehenbleiben, und widerlegt nun auch die Sophisten, deren ganzer Standpunkt Nichtsein, Empfindung, das Viele ist. Platon hat das Allgemeine also so bestimmt, daß das Wahrhafte z. B. Einheit des Eins und Vielen, Seins und

Nichtseins ist; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von der Einheit des Seins und Nichts usf. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir den Hauptakzent auf die Einheit. Da verschwindet der Unterschied, als wenn wir nur von ihm abstrahierten. Platon hat sich den Unterschied derselben ebenso auch zu erhalten gesucht. Der *Sophist* ist weitere Ausführung des Seins und Nichtseins: Alle Dinge sind, haben οὐσία; ebenso kommt ihnen auch οὐκ ὄν zu; indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des anderen, so liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Er sagt also: das Seiende hat teil am Sein, aber ebenso auch am Nichtsein; das Teilhabende hat so beides in einem, dieses ist dann aber auch ebenso verschieden vom Sein und Nichtsein.

Vorerst drückt Platon im *Sophisten* das nähere Bewußtsein über die Ideen als abstrakte Allgemeinheiten aus; daß sie nur dies sind, dabei ist nicht stehenzubleiben, – es ist der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen. Platon widerlegt α) das Sinnliche, β) die Ideen. Platon betrachtet daselbst die zwei Vorstellungen: 1. daß das Substantielle nur das Körperliche sei (später Materialismus) und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, [wie] Steine und Eichen, 2. »gehen wir zu den anderen, zu den Freunden der Ideen. Ihre Vorstellung ist, daß das Substantielle unkörperlich, intellektuell sei, und sie trennen das Feld der Veränderung (γένεσιν) davon ab: in die Veränderung, Werden (γένεσιν) falle das Sinnliche, – das Allgemeine sei für sich. Diese stellen die Ideen als unbeweglich vor und sehen die Bestimmungen der Aktivität und Passivität.« Platon setzt entgegen, daß dem wahrhaft Seienden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken (φρόνησις) nicht abgesprochen werden können, daß der νοῦς nirgends und in keinem sein könne, wenn es unbewegt ist.[29] Platon

29 M: *Sophistes*, 246–249

hat ein ausdrückliches Bewußtsein, weitergegangen zu sein als Parmenides: »Das Nichtsein ist gar nicht, und du halte den Gedanken entfernt von diesem Wege.«[30]

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: *erstens* gegen die allgemeine Dialektik, Dialektik im gewöhnlichen Sinne. Von dieser haben wir auch schon gesprochen; Beispiele finden sich besonders bei den Sophisten, auf deren (falsche) Dialektik Platon oft zurückkommt. (Dieser Unterschied ist nicht klar genug behandelt.) Die Sophisten (Protagoras) und andere sagten so: Es ist nichts an und für sich; bitter ist nichts Objektives; was einigen bitter, ist für andere süß; ebenso ist groß, klein usf. relativ; das Große ist unter anderen Umständen klein, das Kleine groß; ebenso Mehr oder Weniger. So ist keine Bestimmung fest. Platon erklärt sich hiergegen. Platon unterscheidet hier diese reine dialektische Erkenntnis (Einsicht, dem Begriffe, dem Wesen nach) von der gemeinen Vorstellungsart des Entgegengesetzten auf bestimmte Weise. Die Einheit des Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtsein überhaupt vor; aber das Bewußtsein, dem das Vernünftige nicht zum Bewußtsein kommt, hält dabei das Entgegengesetzte immer auseinander. Daß alles eins ist, sagen wir von jedem Dinge: »Es ist dies Eine, und ebenso zeigen wir auch die Vielheit an ihm auf, viele Teile und Eigenschaften«, – aber es wird dabei gesagt, es sei in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist, bringen diese Gedanken nicht zusammen. So geht das Vorstellen und Reden von einem herüber und hinüber zum anderen. Dies Herüber- und Hinübergehen, mit Bewußtsein angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht vereinigt und nicht zur Einheit kommt.

Platon sagt hierüber: »Wenn jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken (τοὺς λόγους, die Gründe) von einer Bestimmung zur anderen herüber- und hinüberzieht, so hat er nichts

30 M: ibid., 258

Preiswürdiges getan«, ist im Irrtum; nämlich man zeigt Mangel, Negation am einen und geht zum anderen. »Denn das ist weder etwas Vortreffliches noch Schweres.« Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie die andere konstatiert, ist eine unrichtige. »Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere (ἕτερον) ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (ταὐτὸν ὄν), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist (d. h. Demselben zu sein ein Anderes, und dem Anderen zu sein Dasselbe), wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ – verschiedene Leseart τοῦτο – πεπονθέναι πότερον). Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgendeine Weise (ἁμῇ γέ πῃ, in gewisser Rücksicht, irgendwie) ein Anderes und das Andere *auch* Dasselbe, daß das Große *auch* klein« (z. B. Protagoras' Würfel) »und das Ähnliche *auch* unähnlich sei, und sein Gefallen daran haben, so in dem Gedanken (durch Gründe) immer das Entgegengesetzte vorzubringen, – dies ist keine wahrhafte Einsicht (Betrachtung, ἔλεγχος) und offenbar ein Erzeugnis solcher, welche erst das Wesen zu berühren anfangen; und muß einer sehr ein Neuling sein im Denken. Alles voneinander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseins. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, alles auseinanderfallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Arten ist der Gedanke.«[31] Es spricht so Platon bestimmt gegen diese Dialektik, etwas zu widerlegen zu wissen nach irgendeinem Gesichtspunkt usw.

Wir sehen, daß Platon in Ansehung des Inhalts nichts anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden – Differenz absolut Entgegengesetzter, wie Eins und Vieles, Sein und Nichtsein, und die Einheit von diesen, und daß er diesem spekulativen Erkennen das ge-

31 M: ibid., 259

meine positive sowohl als negative Denken entgegensetzt, – jenes, das diese Gedanken nicht zusammenbringt, eines [und] *auch* das andere getrennt gelten läßt oder negativ zwar der Einheit sich bewußt ist, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das *Zweite*, wogegen Platon sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in seiner Art auch Satz der Sophisten ist, nämlich der: »Es ist nur das Sein, und das Nichtsein ist gar nicht.« Dies heißt nun bei den Sophisten, wie dies Platon angibt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seiende, so gibt es nichts Falsches; alles ist; was nicht ist, wissen, empfinden wir nicht; alles Seiende ist wahr. Damit hängt sophistisch zusammen: Was wir empfinden, uns vorstellen, die Zwecke, die wir uns geben, sind affirmativer Inhalt; es ist alles Wahres, was für uns ist, nichts ein Falsches. Platon wirft den Sophisten vor, daß sie den Unterschied von wahr und falsch aufgehoben haben, indem sie sagen, es gibt nichts Falsches; und den Sophisten ist so alles richtig. (Platon hat also das Interesse, das Nichtsein als wesentliche Bestimmung des Seienden aufzuzeigen: »Alles ist, sowohl das Allgemeine als [das] Einzelne *ist* auf vielfache Weise und *ist nicht* auf vielfache Weise.«) Die höhere Ausbildung (denn es ist nur der Unterschied der verschiedenen Stufen des Bewußtseins geblieben) gibt so das, was die Sophisten zu geben versprechen: daß nämlich alles, was das Individuum sich nach seinen Zwecken vorsetzt, nach seinem Glauben, seiner Meinung sich zum Zweck macht, affirmativ wahr, richtig sei. Man kann hiernach nicht sagen, dies ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dies drückt aus, daß die Maxime, die Handlung falsch sei. Man kann nicht sagen, diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dies, daß jeder Zweck, jedes Interesse, insofern es das Meinige ist, affirmativ, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstrakt und unschuldig aus; aber man merkt

erst, was man an solchen Abstraktionen hat, wenn man sie in konkreter Gestalt sieht. Nach diesem unschuldigen Satze gibt es kein Laster, kein Verbrechen usf. Die Platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Platon ist, daß die Idee, das an und für sich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für sich selbst zu nehmen ist. Der Mythus, den ich bereits angeführt, geht schon dahin, daß man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subjekt, wovon solche Bestimmungen die Prädikate sind; sondern das, was in solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädikate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dies sei das Wahrhafte an und für sich. Dies hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Konkrete, das Gute, Wahre für sich zu nehmen; und dies ist allein das, was ist. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich, dies nur ist das Wahre. Das Allgemeine für sich, – dies ist es, was durch die Platonische Dialektik näher bestimmt wird. Hiervon kommen mehrere Formen vor; aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstrakt. Die höchste Form bei Platon ist die Identität des Seins und Nichtseins: Das Wahrhafte ist das Seiende, aber dies Seiende ist nicht ohne die Negation. Platon zeigt so auf, daß das Nichtsein *ist* und daß das Einfache, Sichselbstgleiche teilhat an dem Andersein, die Einheit teilhat an der Vielheit. Diese Einheit des Seins und Nichtseins findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dies allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Untersuchung kommt Platon dann zu

diesem Resultate, daß das Nichtsein näher bestimmt die Natur des Anderen ist (Einheit, Identität mit sich, – und Unterschied); daß die γένη – die Allgemeinheiten, eben die er sonst ἰδέαι nennt – vermischt, synthesiert sind (Einheit des Seins und Nichtseins, und zugleich Nichteinheit) und daß das Sein und das Andere durch alles und durch einander hindurchgeht (διεληλυθότα); daß das Andere teilhat (μετασχόν) an dem Sein, inwohnt und durch dieses Inwohnen nicht dasselbe ist mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes, – und als das Andere des Seins ist es notwendig das Nichtsein. Da das Sein dem Anderen (θατέρου) inwohnt, so ist es nicht dasselbe mit den anderen Gattungen und ist nicht eine jede derselben; so daß es in den unendlich Vielen nicht selbst als ein unendlich Vieles (Geteiltes) ist. – Platon spricht es so aus: das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, – dies ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dies Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite. Dies ist die Hauptbestimmung der eigentümlichen Dialektik Platons.

Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseiende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseins ins Geistige und in das Bewußtsein, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das Denken, das denkende Erkennen fragt nach der Bestimmung des Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält, – eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich läßt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das

Ununterschiedene ist das Leblose; das tätige, lebendige, konkrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dies macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus in dem, was Platonische Philosophie heißt; und weiß man dies nicht, so weiß man die Hauptsache nicht. Der Ausdruck Platons ist: das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische, ist auch Dasselbe; das Sichselbstgleiche ist auch das Andere, und zwar in ein und derselben Beziehung. Diese Einheit ist nicht darin, wenn man z. B. sagt: Ich oder Sokrates bin *einer*. Jeder ist *einer*, aber er ist auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenschaften usf.; er ist *einer* und auch vieles. So sagt man wohl beides von Sokrates, daß er *einer* sei, in sich selbst gleich, und auch das Andere, Vieles, in sich ungleich. Dies ist eine Einsicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichsten Bewußtsein vorkommt. Man nimmt es so an: er ist *einer*, nach anderer Rücksicht auch ein Vieles; und man läßt so die zwei Gedanken auseinanderfallen. Das spekulative Denken aber besteht darin, daß man die Gedanken zusammenbringt; man muß sie zusammenbringen; das ist es, worauf es ankommt. Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles usf., so daß nicht bloß von einem zum anderen übergegangen wird, – dies ist das Innerste und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie. Jedoch nicht in allen Dialogen kommt Platon auf diese Bestimmung; besonders ist dieser höhere Sinn in dem *Philebos* und *Parmenides* enthalten (bei Tennemann gar nicht davon die Rede). Es ist das Esoterische der Platonischen Philosophie, das andere ist das Exoterische; aber das ist schlechter Unterschied. Man muß nicht etwa den Unterschied machen, als ob Platon zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist das

Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Ein Geheimnis ist es nicht, und doch verborgen. Zu diesem gehören also jene beiden Dialoge.

Im *Philebos* untersucht Platon die Natur des Vergnügens. Den ersten Gegenstand, das sinnliche Vergnügen, bestimmt er als das Unendliche.[32] Für die Reflexion ist das Unendliche das Vornehme, Höchste; aber das Unendliche ist eben das Unbestimmte an sich überhaupt. Es kann bestimmt sein zwar auf mannigfaltige Weise; dies Bestimmte ist aber dann als einzeln, ist das Besondere. Unter Vergnügen stellen wir uns nun vor das unmittelbar Einzelne, Sinnliche; aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, daß es das bloß Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende ist. Nur die Idee ist das Sichselbstbestimmen, die Identität mit sich. Dem Vergnügen, als dem Unbestimmten, stellt Platon gegenüber das Begrenzende, die Grenze. Im *Philebos* handelt es sich dann besonders um diesen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzenden (πέρας, ἄπειρον). (16–17) Stellen wir uns dies vor, so denken wir nicht daran, daß durch die Erkenntnis der Natur des Unendlichen, Unbestimmten zugleich auch entschieden wird über das Vergnügen; dies erscheint als einzeln, sinnlich, endlich, während jenes das Metaphysische ist. Aber diese reinen Gedanken sind das Substantielle, wodurch über alles noch so Konkrete, noch so Fernliegende entschieden wird. Wenn Platon vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Πέρας, die Grenze, ist das Schlechtere, wie es scheint, als das ἄπειρον. Alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Platon ist es umgekehrt; es wird dargetan, daß das πέρας das Wahre sei. Das Unbegrenzte ist noch abstrakt, höher ist das Begrenzte, das Sichselbstbestimmende, Begrenzende. Vergnügen ist das Unbegrenzte (ἀπέραντον),

32 M: *Philebos*, 12, 27–28

das sich nicht bestimmt; nur der νοῦς ist das tätige Bestimmen. Das Unendliche ist das Unbestimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig ist, was intensiver sein kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter usf. Das Endliche ist dagegen die Grenze, die Proportion, das Maß[33], – die immanente freie Bestimmung, mit der und in der die Freiheit bleibt, sich die Freiheit zugleich Existenz gibt. Die Weisheit ist, als das πέρας, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe; dieses Maß und Ziel Setzende ist der Zweck an und für sich und das Zweckbestimmende.

Platon betrachtet dies weiter (das Unendliche ist das, an sich zum Endlichen überzugehen, was der Materie bedarf, um sich zu realisieren, – oder das Endliche, indem es sich setzt, so ist es ein Unterschiedenes, ist ein Anderes, als das Begrenzte ist; das Unendliche ist das Formlose; die freie Form als Tätigkeit ist das Endliche). Durch die Einheit dieser beiden entsteht nun z. B. Gesundheit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, ebenso die Harmonie der Musik von hohen und tiefen Tönen, von schnellerer und langsamerer Bewegung, überhaupt entsteht alles Schöne und Vollkommene durch die Einheit solcher Gegensätze. Gesundheit, Schönheit usf. ist so ein Erzeugtes, insofern dazu die Gegensätze verwandt sind; es erscheint so als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermischung, Teilnahme usf. Für uns sind dies unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Also die Gesundheit, Glückseligkeit, Schönheit usf. erscheint als ein Entstandenes durch die Verbindung solcher Gegensätze. Aber Platon sagt: Das, was so erzeugt wird, setzt voraus ein solches, wodurch das Dritte gemacht wird, die Ursache; dies ist vortrefflicher als die, durch deren Wirksamkeit ein solches entsteht. So haben wir vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, Maß, Bestimmung, Grenze, wozu die Weisheit gehört; das

33 M: ibid., 24–25

Dritte ist das Gemischte aus beiden, das nur Entstandene; das Vierte ist die Ursache, und diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt über die Gegensätze, das die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geistige ist das, was den Gegensatz in sich ertragen kann; der Geist kann den höchsten Widerspruch ertragen, – das schwache Körperliche nicht, es vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache ist nun der νοῦς, der der Welt vorsteht; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen ist durch ihn hervorgekommen.[34] Das Absolute ist also das, was in *einer* Einheit endlich und unendlich ist.

Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber ist im *Parmenides* enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der Platonischen Dialektik. Parmenides und Zenon werden da vorgestellt, als mit Sokrates zusammenkommend in Athen; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zenon in den Mund gelegt wird. Gleich anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf folgende Weise näher angegeben. Platon läßt Parmenides so den Sokrates loben: »Ich bemerkte, daß du mit Aristoteles« (einem der anwesenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist 16 Jahre nach Sokrates' Tode geboren) »dich unterredetest, überhaupt dich übst, zu bestimmen (ὁρίζεσθαι), worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liegt. Dieser dein Trieb (und Geschäft, ὁρμή) ist schön und göttlich. Ziehe dich aber und übe dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten« (metaphysischen) »Zungendrescherei (ἀδολεσχίας, Geschwätz), solange du noch jung bist; sonst wird dir die Wahrheit entgehen. – Worin«, fragt Sokrates, »besteht diese Art von Übung. – Es gefiel mir schon an dir, daß du vorhin sagtest, man müsse nicht sich bei Betrachtung des

34 M: ibid., 26–27, 29–30

Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt und was allein ist.« Schon früher habe ich bemerkt, daß die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwidert nun dem Parmenides: »So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen.« – Parmenides antwortet: »Wohl! Aber du mußt, wenn du von einer solchen Bestimmung« (die Ähnlichkeit, Gleichheit) »anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt; sondern du mußt auch noch dies hinzufügen, was folgt, wenn du das Gegenteil einer solchen Bestimmung voraussetzest. Z. B. bei der Voraussetzung: das Viele ist, hast du zu untersuchen: was geschieht dem Vielen in Beziehung auf sich selbst und in Beziehung auf das Eine« (es wird so das Umgekehrte seiner selbst geworden sein; das Viele schlägt um in das Eine, indem es betrachtet wird in der Bestimmung, in der es betrachtet werden soll, und dies ist das Wunderbare, was einem beim Denken begegnet, wenn man sich solche Bestimmungen für sich vornimmt); »und ebenso: was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele.« Dies ist zu betrachten. »Aber wiederum ist zu betrachten: wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, beide für sich und gegeneinander. Eben solche Betrachtungen sind anzustellen in betreff der Identität und Nichtidentität, der Ruhe und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, und ebenso in Ansehung des Seins selbst und des Nichtseins: was ist jedes für sich und was die Beziehung bei der Annahme des einen oder des anderen? Darin dich vollkommen übend, wirst du die wesentliche Wahrheit erkennen.«[35] So großen

35 M: *Parmenides*, 135–136

Wert legt Platon auf die dialektische Betrachtung. Es ist nicht Betrachtung des Äußerlichen, sondern nur Betrachtung dessen, was als Bestimmung gelten soll. Es sind dies also die reinen Gedanken, sie sind der Inhalt; ihre Betrachtung ist lebendig, sie sind nicht tot, bewegen sich. Und die Bewegung der reinen Gedanken ist, daß sie sich zum Anderen ihrer selbst machen und so zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte ist.

Über den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Platon den Sokrates sagen: »Wenn einer mir beweist, daß ich Eines und Vieles sei, so verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles sei, und an mir die rechte Seite, linke, oben und unten, vorn und hinten aufzeigt, so wohnt mir die Vielheit bei, – und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben einer bin. Ebenso Stein und Holz usf. Aber das würde ich bewundern, wenn einer die Ideen zuerst, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für sich (αὐτὰ καθ' αὑτά) bestimmte und dann zeigte, wie sie sich an ihnen selbst identisch setzten und unterschieden.«[36]

Das Resultat (Ganze) solcher Untersuchung im *Parmenides* ist nun am Ende so zusammengefaßt (166): »Daß das Eine, es sei oder es sei nicht, es selbst sowohl als die anderen Ideen« (Sein, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen usf.) »sowohl für sich selbst als in Beziehung aufeinander, – alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint.« Dies Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstrakten Bestimmungen, das Eine, Sein, Nichtsein, Erscheinen, Ruhe, Bewegung usf. und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber diese ganz Allgemeinen nimmt Platon als Ideen. Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platons. Platon zeigt von dem Einen, daß [es], wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst

36 M: ibid., 129

gleich und nicht sich selbst gleich, sowie als Bewegung wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen ist und nicht ist, – oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze »das Eine ist« liegt auch, »das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles«; und umgekehrt, »das Viele ist« sagt zugleich, »das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines«. Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel gibt das Werden: Im Werden ist Sein und Nichtsein; das Wahrhafte beider ist das Werden, es ist die Einheit beider als untrennbar und doch auch als Unterschiedener; denn Sein ist nicht Werden und Nichtsein auch nicht.

Dieses Resultat erscheint uns hiernach negativer Art zu sein, so daß dasselbe – als wahrhaft Erstes, *prius* – nicht als affirmativ ist, nicht als Negation der Negation, diese Affirmation ist hier nicht ausgesprochen. Es kann uns dies Resultat im *Parmenides* vielleicht nicht befriedigen. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklos, gerade diese Ausführung im *Parmenides* für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts anderes genommen werden. (Es sieht nicht so aus, als ob es dies wäre; Tiedemann sagt, es sei keine Rede davon, lauter neuplatonische Schwärmerei.) Denn unter Gott verstehen wir das absolute Wesen aller Dinge; dies absolute Wesen ist eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen usf. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtsein oder für den Verstand, für das Denken ist. Insofern die Idee das absolute Sich-selbst-Denkende ist, ist sie die Tätigkeit des Denkens in sich; und die Dialektik ist ebenso nichts anderes als die Tätigkeit des Sich-selbst-Denkens in sich selbst. Diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch an und haben daraus

die Theologie, die Entwicklung der Geheimnisse des göttlichen Wesens erkannt.

Aber es tritt hier die schon bemerkte Zweideutigkeit, die hier bestimmter aufzuklären, ein: daß unter Gott und unter dem Wesen der Dinge zweierlei verstanden werden kann.

α) Wenn nämlich gesagt wird »Wesen der Dinge«, und dies als die Einheit, welche ebenso unmittelbar Vielheit ist, Sein ebenso unmittelbar Nichtsein, Geschehen, Bewegung ebensofort, so scheint damit nur das unmittelbare Wesen dieser unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt zu sein und diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntnis Gottes, von der Theologie verschieden zu sein. Diese einfachen Wesenheiten und ihre Beziehung und Bewegung scheinen nur Momente des Gegenständlichen auszudrücken (sie selbst sind einfach und unmittelbar), nicht den Geist; dies darum, weil, so gedacht, ein Moment fehlt, das wir bei Gott denken. Aber der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, sondern das sich in sich Reflektierende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, – jene erscheinen unreflektiert.

β) Wenn diese einfachen Abstraktionen auf einer Seite als einfache Wesenheiten genommen werden, die unmittelbar sind und denen die Reflexion-in-sich fehlt, so können sie auf der andern Seite auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen die Realität; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstraktionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Wir müssen die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe alles zu haben, was darin ist. Aber wir müssen dies Bewußtsein haben, daß eben der Begriff weder nur das Unmittelbare in Wahrheit (ob er schon das Einfache ist, – aber er ist von geistiger Einfachheit, wesentlich der in sich zurückgekehrte Gedanke; unmittelbar ist nur dies Rote usf.), noch daß er

nur das in sich sich Reflektierende, das Ding des Bewußtseins ist, sondern auch *an* sich ist, d. h. gegenständliches Wesen ist. Einfachheit ist Unmittelbarkeit, Ansichsein, ist so alle Realität. Dies Bewußtsein über die Natur des Begriffs hat Platon nun nicht so bestimmt ausgesprochen und damit auch dies nicht, daß dies Wesen der Dinge dasselbe ist, was das göttliche Wesen. Zum göttlichen Wesen erfordern wir eben für das Wesen oder Sein diese Reflexion in sich selbst, für die Reflexion-in-sich das Sein oder Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen; denn die Sache ist allerdings vorhanden. Der Unterschied des Sprechens ist nur als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden.

Einesteils nun ist diese Reflexion-in-sich, das Geistige, der Begriff, in der Spekulation des Platon vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen usf. ist eben diese Individualität in der Differenz, dies Insichzurückgekehrtsein in seinem Gegenteile, dies Gegenteil, das in sich selbst ist. Das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten.

Andernteils aber bleibt eben darum bei Platon noch dies Insichreflektiertsein als Gott nach der Weise der Vorstellung ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung des Werdens der Natur im *Timaios* erscheint so als ein Unterschiedenes Gott und das Wesen der Dinge. Dies Wesen der Welt werden wir näher in der Platonischen Naturphilosophie kennenlernen.

Die Dialektik des Platon ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Es ist besonders in ihr darum zu tun, aufzuzeigen, daß, indem man z. B. nur das Eine setzt, in ihm selbst enthalten ist die Bestimmung der Vielheit oder daß in dem Vielen die Bestimmung der Einheit ist, indem wir es betrachten. Man kann nicht sagen, daß in allen dialektischen Bewegungen des Platon diese strenge Weise enthalten ist, sondern es sind oft äußere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. sagt Par-

menides: »Das Eine ist; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so daß also das Eine und Ist unterschieden sind. Es ist also in dem Satze: Das Eine ist, der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele.«[37] Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

Wenn Platon vom Guten, Schönen spricht, so sind dies konkrete Ideen. Es ist aber nur *eine* Idee. Bis zu solchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn man von solchen Abstraktionen anfängt als Sein, Nichtsein, Einheit, Vielheit. Dieses hat Platon nicht geleistet: diese abstrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; diese Entwicklung, Verpilzung fehlt. Aber schon in der Erkenntnis jener abstrakten Bestimmungen selbst liegt wenigstens das Kriterium, die Quelle für das Konkrete. Im *Philebos* wird so das Prinzip der Empfindung, Lust betrachtet; das ist schon konkret. Die alten Philosophen wußten ganz wohl, was sie an solchen abstrakten Gedanken hatten für das Konkrete. Im atomistischen Prinzip der Einheit, Vielheit finden wir so die Quelle einer Konstruktion des Staats; die letzte Gedankenbestimmung solcher Staatsprinzipien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophieren nicht solchen Zweck wie wir, – überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Konsequenz, gleichsam nicht als Zweck, nicht als Problem vorgelegt. Wir haben konkrete Gestaltung, Stoff, wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Platon enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dies und dies zu erkennen; aber überhaupt setzt Platon die absolute Glückseligkeit für sich, das selige Leben selbst in die Betrachtung (im Leben) jener göttlichen Gegenstände.[38] Dieses Leben ist betrachtend, scheint zwecklos, alle Interessen sind

37 M: *Parmenides*, 142
38 M: *Philebos*, 33

verschwunden. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist für die Alten Zweck an und für sich selbst gewesen; und sie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit sei. Bei Platon fing es auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen; der allgemeine Stoff des Erkennens fing an, sich mehr abzusondern. Wir finden Dialoge, die sich mit dem reinen Gedanken beschäftigen; im *Timaios* finden wir Naturphilosophie, in der *Republik* Ethik.

2. Naturphilosophie

Im *Timaios* tritt die Idee in ihrer Bestimmtheit näher ausgedrückt hervor; die Grundbestimmungen von der Naturphilosophie des Platon sind im *Timaios* enthalten. Allein auf das Nähere, Spezielle können wir uns nicht einlassen; es hat indessen auch wenig Interesse. Von den Pythagoreern hat Platon viel aufgenommen; wieviel ihnen angehöre, ist nicht genau zu beurteilen. Der *Timaios* ist ohne Zweifel die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoreer verfaßten Werks. Andere haben auch gesagt, dies sei nur ein Auszug, den ein Pythagoreer gemacht habe aus dem größeren Werke Platons. Aber das erste ist das Wahrscheinlichere. Der *Timaios* hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den Platonischen Dialogen gegolten. (Besonders, wo er auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unseren Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch Platons treffliche, von den Neueren nur zu sehr verkannte Blicke bewundern müssen.) Diese Schwierigkeit ist α) teils die äußere schon bemerkte Vermischung des begreifenden Erkennens und Vorstellens, wie wir gleich pythagoreische Zahlen eingemischt sehen werden, β) vorzüglich aber die philosophische Beschaffenheit der Sache selbst, über die Platon noch kein Bewußtsein hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen. Was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Platon mehrmals sich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint.

Dies hat Kritiker, z. B. selbst [F. A.] Wolf in Halle und andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen, es für eine Sammlung und Zusammenstellung von Fragmenten oder mehreren Werken zu nehmen, die nur äußerlich so zusammengeheftet worden oder wo in das Platonische vieles Fremde eingeschoben worden wäre. (Wolf meinte in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieser Dialog, gleich wie sein Homer, aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei.) Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Platon selbst dieser Verwicklung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht, so werden wir im Ganzen sehen, wie es notwendig auseinanderfällt und was die Rückkehr gleichsam zum Anfang notwendig macht. (Für diese mehrmalige Rückkehr kann man einen tieferen Grund angeben.)

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Platon nun auf folgende Weise ein: »Gott ist das Gute« (τὸ ἀγαθόν, das Gute steht an der Spitze der Platonischen Ideen, wie denn Aristoteles von den Ideen und vom Guten geschrieben hat, worin er die Platonische Lehre abgehandelt hat), »das Gute hat aber auf keinerlei Weise irgendeinen Neid in sich; deswegen hat er die Welt sich am Ähnlichsten machen wollen« (29). Gott ist hier noch ohne Bestimmung; Platon fängt indessen im *Timaios* mehrmals so von vorne an. Daß Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Älteren dagegen ist die Nemesis, Dike, das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter, daß sie das Große herabsetzen, kleinmachen, das Würdige, Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dies. In der bloßen Vorstellung der Nemesis ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten. Die Strafe, das Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche ist eine Herabsetzung dessen, was das Maß überschreitet; aber dies Maß ist noch nicht als das Sittliche vorgestellt. Platons Gedanke ist weit höher als die Ansicht der meisten Neueren, welche,

indem sie sagen, Gott sei ein verschlossener Gott, habe sich nicht offenbart und man wisse von Gott nicht, der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst machen wollten mit Gott? Ein Licht verliert nichts, wenn anderes angezündet wird; so war Strafe in Athen auf das Nicht-Erlauben gesetzt. Wird die Erkenntnis Gottes uns verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche nicht erreichen, so wäre er neidisch, oder Gott ist dann leerer Name. Denn sonst heißt es nichts weiter als: das Höhere von Gott wollen wir auf der Seite liegen lassen und unseren kleinlichen Interessen, Ansichten usf. nachgehen. Diese Demut ist Frevel, Sünde gegen den Geist.

Gott ist also nach Platon ohne Neid. Er fährt fort: »Er fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)« – ein mythischer Ausdruck, aus dem Bedürfnis hervorgegangen, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentiert, durchaus nicht gelten lassen kann –, »nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt, und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete.« Hiernach sieht es so aus, als habe Platon angenommen, Gott sei nur der δημιοῦργος, der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbständig von ihm vorgefunden, als Chaos. Diese Verhältnisse sind aber nicht Philosopheme, Dogmen des Platon, es ist ihm nicht Ernst damit; dieses ist nur nach der Vorstellung gesprochen, solche Ausdrücke haben keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Wir müssen wissen, daß, wenn wir in der Philosophie mit Gott, Sein, Raum, Zeit usf. anfangen, auf unmittelbare Weise davon sprechen, dies selbst ein Inhalt ist, der seiner Natur nach unmittelbar ist, zunächst nur unmittelbar ist; und wir müssen wissen, daß diese Bestimmungen als unmittelbar zugleich in sich unbestimmt sind. So ist Gott noch unbestimmt, für den Gedanken leer.

Platon kommt dann in seinem Fortgange zu weiteren Bestimmungen, und diese sind erst die Idee. Wir müssen uns an das Spekulative Platons halten. Er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher; dies ist die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu beweisen; ebensowenig würde man das Sichtbare statuieren. Bei Platon ist dies mehr nur naive Weise; was daraus bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung, die Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Er fährt fort: Gott überlegend, daß von dem Sichtbaren (Sinnlichen) das Unverständige (ἀνόητον) nicht schöner sein könne als das Vernünftige, der Verstand (νοῦς) aber ohne Seele mit nichts teilhaben könne, – nach diesem Schlusse setzte er den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Körper, weil der Verstand nicht teilnehmen könnte am Sichtbaren ohne Körper, »und schloß sie so zusammen, daß die Welt ein beseeltes, verständiges Tier geworden ist« (30). (Wir haben Ähnliches im *Phaidros* gesehen.) Wir haben Realität und νοῦς, – und die Seele, das Band dieser beiden Extreme; dies ist das ganz Wahrhafte, Reale.

»Es ist aber nur *ein* solches Tier. Denn wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Teile des Einen und nur Eines.« (31)

Nun geht Platon sogleich zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: »Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer aber nichts gesehen werden kann und ohne Festes, ohne Erde aber nichts betastet werden kann, so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde.« Auf kindliche Weise führt Platon diese ein. »Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt sein, sondern es muß ein Band in der Mitte sein, das sie beide zusammenhält« (einer der reinen Ausdrücke des Platon); »der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was von ihm zusammengehalten wird, aufs Höchste eins macht.« Das ist tief; da ist der Begriff, die Idee enthalten. Das Band ist das Subjektive, Individuelle, die Macht;

es greift übers Andere und macht sich mit ihm identisch. »Dieses bewerkstelligt die Analogie (das stetige Verhältnis) am schönsten.« Analogie aber ist: »Wenn von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich wie das Erste zu ihm, so es sich zum Letzten verhält, und umgekehrt wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten« (a : b = b : c), »indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden und das Letzte und Erste umgekehrt beide zu Mittleren, so erfolgt, daß alle nach der Notwendigkeit dasselbe sind« (das ist Unterschied, der keiner ist); »wenn sie aber dasselbe geworden, so wird alles eins sein.« (31–32) Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie.

Diese Diremtion, von der Platon ausgeht, ist der Schluß, der aus dem Logischen bekannt ist. Dieser Schluß bleibt die Form, wie sie im gewöhnlichen Syllogismus erscheint, aber als das Vernünftige. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Identität ist es, die sie zu Einem macht. Der Schluß ist das Spekulative, welches sich in den Extremen mit sich selbst zusammenschließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluß ist die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten, wenigstens äußerlich. Es ist daher Unrecht, vom Schluß schlecht zu sprechen und ihn nicht anzuerkennen als höchste absolute Form. In Hinsicht des Verstandesschlusses hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als selbständig, verschieden in eigener selbständiger Form, eine eigentümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dies ist in der Platonischen Philosophie aufgehoben, und das Spekulative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form des Schlusses aus. Die Mitte macht die Extreme aufs Höchste eins; sie bleiben nicht selbständig, weder gegen sich noch gegen die Mitte. Die Mitte wird die beiden Extreme, und diese werden zur Mitte; dann erfolgt erst, daß alle nach der Notwendigkeit dasselbe sind und so die Einheit konstituiert ist. Im Verstandesschluß dagegen ist diese Einheit nur die Ein-

heit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; hier wird ein Subjekt, eine Bestimmung zusammengeschlossen mit einer anderen oder gar »ein Begriff mit einem anderen« durch die Mitte. Aber die Hauptsache ist die Identität, oder daß das Subjekt in der Mitte mit sich selbst zusammengeschlossen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftschluß ist so vorgestellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen sich mit sich selbst zusammenschließend; dies liegt darin, daß die Extreme identisch geworden sind, – das eine schließt sich mit dem anderen, aber als ihm identisch, zusammen. Dies ist mit anderen Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, so ist es dies, daß er seinen Sohn, die Welt erzeugt, sich realisiert in dieser Realität, die als Anderes erscheint, aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet und sich in dem Anderen nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare erhebt über das Vermittelte und dann sagt, Gottes Wirkung sei unmittelbar, so hat dies einen guten Grund; aber das Konkrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der sich mit sich selbst zusammenschließt. Das Höchste ist so in der Platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gedanken, die aber alles in sich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Diese Formen haben seit Platon ein paar tausend Jahre brachgelegen; in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten angefangen hat, zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind.

Platon fährt nun fort: In diesem Felde des Sichtbaren waren also als Extreme Erde und Feuer, das Feste und das Belebte. »Weil das Feste zwei Mitten braucht« (wichtiger Gedanke; statt Drei haben wir im Natürlichen Vier, die Mitte ist gedoppelt), »weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat« (eigentlich vier Dimensionen, indem der Punkt

durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist), »so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt« (wieder eine Bestimmung mit logischer Tiefe, da diese Mitte, als das Differente in seinem Unterschied nach den beiden Extremen hingekehrt, in sich selbst unterschieden sein muß), »und zwar nach *einem* Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält.« (32) Wir finden so eine gebrochene Mitte, und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Ursache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar eins ist, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegensatz ist eine gedoppelte. Das Eine ist Gott, das Zweite, das Vermittelnde, ist der Sohn, das Dritte ist der Geist; hier ist die Mitte einfach. Aber in der Natur ist der Gegensatz, damit er als Gegensatz existiere, selbst ein Doppeltes; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dies findet auch bei der Vorstellung von Gott statt. Indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur und den existierenden Geist – die Natur als solche und der existierende Geist, die Rückkehr der Natur, der Weg der Rückkehr –, und das Zurückgekehrtsein ist der Geist. Dieser lebendige Prozeß – dies Unterscheiden und das Unterschiedene identisch mit sich zu setzen –, dies ist der lebendige Gott.

Platon sagt weiter: »Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr diese Elemente« (Feuer usf. hat hier eigentlich keine Bedeutung) »ganz und ungeteilt gegeben hat, ist sie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, daß auf einen Körper solche Elemente im Übermaße von außen wirken. Dies aber ist so nicht der Fall; denn die Welt enthält sie selbst ganz in sich, und es kann nichts von außen kommen. Die Gestalt der

Welt ist die kugelige« (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoreern), »als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen glatt, denn es ist für sie nichts nach außen, kein Unterschied gegen Anderes, sie braucht keine Glieder.« Die Endlichkeit besteht darin, daß ein Unterschied, eine Äußerlichkeit ist für irgendeinen Gegenstand. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Anderssein, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; – dies ist ein großer Gedanke. »Gott hat nun der Welt die angemessenste Bewegung von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewußtsein paßt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert und sie von ihrem ungeordneten Wesen« (vorwärts und rückwärts) »befreit.« (32–34) Dies ist nur im allgemeinen gesagt.

Ferner: »Da Gott die Welt sich ähnlich, sie zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben und diese in die Mitte gesetzt und durch das Ganze ausgebreitet« (Weltseele) »und dies auch von außen durch sie umschlossen« (es ist so die Welt eine Totalität) »und auf diese Weise dies sich selbst genügende, keines Anderen bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zustande gebracht. Und so hat Gott durch alles dieses die Welt als einen seligen Gott geboren.« (34) Wir können sagen: Hier hat Platon nun bestimmte Vorstellung von Gott, erst hier ist das Wahrhafte, die Erkenntnis der Idee. Aber der erste Gott ist noch unbestimmt. Wir müssen mit Bewußtsein diesen Weg nehmen, mit Bewußtsein, daß das Erste, es sei Sein oder Gott, unbestimmt ist. Dieser erzeugte Gott ist erst das Wahrhafte; jener erste ist ein Wort, – angefangen nach der Weise der reinen Vorstellung zu sprechen, als bloße Hypothesis, Voraussetzung der Vorstellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als sich selbst

bestimmend und bestimmt. Die Mitte ist also das Wahrhafte. Haben wir daher zuerst von einer Materie angefangen und wollte man danach meinen, Platon hätte die Materie für selbständig gehalten, so ist dies nach dem eben Angeführten falsch. Das Anundfürsichseiende, das Selige ist erst dieser Gott, diese Identität.

»Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie«, sagt Platon, »deswegen doch nicht das Letzte, sondern dies kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche, – das Körperliche aber, das ihr Gehorchende« ist nicht das Selbständige, Ewige. Das ist die Naivität Platons; er schreibt es der Sprechweise zu. Was hier als zufällig erscheint, ist dann wieder notwendig: mit dem Unmittelbaren anzufangen und dann erst zum Konkreten zu kommen. Man kann also, wie bereits bemerkt ist, in solchen Darstellungen Platons Widersprüche aufzeigen; aber es kommt darauf an, was er gibt für das Wahrhafte. Näher wird uns die Natur der Platonischen Idee folgendes zeigen. Platon sagt nämlich: »Das Wesen der Seele aber ist auf folgende Weise beschaffen worden.« Hier ist eigentlich wieder dieselbe Idee als bei dem Wesen des Körperlichen. Es ist dies eine der berühmtesten, tiefsten Stellen Platons, nämlich: »Von dem ungeteilten und sich immer gleich seienden Wesen und dann von dem geteilten Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Anderen ist.« Das Geteilte heißt bei Platon auch das Andere als solches, – nicht von irgend etwas. »Und hiernach hat Gott sie zur gleichen Mitte des Ungeteilten und des Geteilten gemacht.« Da kommen die abstrakten Bestimmungen: das Eine ist die Identität, das Andere ist τὸ ἕτερον, das Andere an ihm selbst, das Viele oder das Nicht-Identische, Gegensatz, Unterschied. Sagen wir »Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen«, so hat man über Barbarei, Scholastik gesprochen. Die Leute, die so

darüber sprechen, können den Platon hoch rühmen, und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt. »Und diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott alles in *eine* Idee vereint« (sie sind nicht drei; das Dritte ist nicht Drittes gegen die anderen), »indem er die Natur des Anderen, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte.« Dies ist allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinander, idealisiert und als Ideelles setzt. Das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angetan wird, wenn man ihm so etwas proponiert. In der einfachen Reflexion-in-sich, einfachen Zurücknahme jenes Anfangs, worin sie geschieden, sind jene Momente: das sich selbst Gleiche (selbst Moment), das Andere, – das Dritte Vereinigung, aber auflöslich erscheinend, nicht in die erste Einheit zurückkehrend. Es ist nicht zu fragen, ob die Materie (das Andere) ewig. »Dies mit dem Wesen (οὐσία) vermischend und aus allen Dreien Eins machend, hat er dieses Ganze wieder in Teile, soviel als sich geziemte, ausgeteilt.« (34) Vergleichen wir diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt, so ist sie dieselbe wie diese. Und dies *eine* Ganze ist nun erst die jetzt systematisierte Substanz, die wahrhafte Materie oder Wesen, der absolute Stoff, der in sich geteilt ist (eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen); es muß nach keiner anderen gefragt werden.

Diese Subjektivität hat Platon also wieder geteilt, und die Art und Weise der Einteilung ist nach der Bestimmung der Zahlen ausgedrückt. Hier treten pythagoreische Vorstellungen ein. (Die Kirchenväter haben bei Platon die Dreieinigkeit gefunden; sie wollten sie in Gedanken fassen, beweisen, aus dem Gedanken erzeugen. Das Wahre hat bei Platon also dieselbe Bestimmung als die Dreieinigkeit. Wir müssen uns aber bei Platon nicht an die Vorstellung halten, daß Gott vorgefunden, genommen hat, sondern wir müssen uns an den Begriff halten. Dieser Gott, von dem Platon spricht, ist nicht Gedanke, sondern Vorstellung.) Diese Verteilung ent-

hält die berühmten Platonischen Zahlen (wie Cicero, der nichts davon verstand, sie nennt), welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoreern angehören, um die sich die Älteren und die Neueren, auch noch Kepler in seiner *Harmonia mundi* viele Mühe gegeben, aber niemand sie noch eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: teils ihre spekulative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoreern angemerkt, diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, ihn näher zu bezeichnen. Teils, da sie Zahlen sind, so drücken sie als solche Größenunterschiede Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe – und das himmlische System ist es, worin die Größe am reinsten und freisten, ununterjocht von dem Qualitativen wie an allem anderen, wo sie mehr dasein muß, erscheint – müßte ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlensphären sind selbst Systeme vieler Momente: Größe der Entfernung, der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann als eine Reihe dargestellt, mit einer Reihe einfacher Zahlen verglichen werden; denn die Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die Platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems, so wäre nicht sowohl dies Element dasjenige, um das es zu tun wäre, sondern das Verhältnis der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, was als Ganzes zu begreifen und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben. Die gründlichste Abhandlung darüber ist von [August] Böckh in den *Studien* von Daub und Creuzer.

Die Grundreihe ist sehr einfach. »Zuerst hat Gott aus dem Ganzen einen Teil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist $1^1/_2$ von dem zweiten, der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des

zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um 26 größer als der erste.« Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; dann 4, das Quadrat von 2; 9, das Quadrat von 3; 8 als Kubus von 2; und 27 als Kubus von 3. »Alsdann hat Gott die zweifachen (1 : 2) und dreifachen (1 : 3) Intervalle (Verhältnisse) ausgefüllt, indem er wieder Teile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Teile hat er in die Zwischenräume so gestellt, daß zwei (Mittlere oder) Mitten in jedem seien, wovon die eine um den ebensovielten Teil größer und kleiner als jedes der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner als die Extreme ist«, – das erste ein stetiges geometrisches Verhältnis, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate ($1 : \sqrt{2} : 2$); die andere ist z. B., wenn $1^1/_2$ die Mitte ist zwischen 1 und 2. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse; diese sind wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben, doch so, daß allenthalben etwas weggelassen worden. Und das letzte Verhältnis (ὅρος) der Zahl zur Zahl ist $256 : 243$ – oder $2^8 : 3^5$. Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; sie bieten nichts für den Begriff, für die Idee dar. Die Verhältnisse, Gesetze der Natur lassen sich nicht mit diesen dürren Zahlen ausdrücken. Es ist ein empirisches Verhältnis und macht nicht die Grundbestimmung in den Maßen der Natur aus. Platon sagt nun: »Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Teile zerschnitten, sie kreuzweise übereinandergelegt, ihre Enden umgebogen zu einem Kreise und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formierend, den äußeren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren die des Andersseins oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungeteilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise geteilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich

umwälzen. Dies ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze und umschließt es ebenso von außen und bewegt sich in sich selbst – und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst.« (35–36)

Dies ist nicht ganz ohne Verwirrung. Bei der Idee des körperlichen Universums kommt ihm schon die Seele als das umschließende Einfache herein. Es ist nur das Allgemeine hieraus zu nehmen. α) Das Wesen des Körperlichen und der Seele ist die Einheit in der Differenz. β) Dies Wesen ist ein Gedoppeltes: es ist αα) selbst an und für sich selbst in der Differenz gesetzt, – innerhalb des Einen systematisiert es sich in viele Momente, die aber Bewegungen sind, und ββ) Realität; – beide dieses Ganze in der Entgegensetzung von Seele und Körperlichkeit, und dieses ist wieder Eins. Der Geist ist das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umschließende; das Körperliche ist innerhalb seiner, – d. h. es ist ihm ebensosehr entgegengesetzt, seine Differenz, wie es er selbst ist.

Dies ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, diese regiert; und insofern ihr das Substantielle, was die Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Die Seele ist dasselbe Wesen wie das sichtbare Universum; es sind dieselben Momente, die ihre Realität ausmachen. (Gott als absolute Substanz sieht nichts anderes als sich selbst.) Platon beschreibt daher ihr Verhältnis zu dem gegenständlichen Wesen so, daß sie, wenn sie eins der Momente desselben, entweder die teilbare oder unteilbare Substanz berühre, sie sich in sich reflektierend darüber bespreche, beides unterscheide, was dasselbe an ihm oder das Ungleiche sei, wie, wo und wann das Einzelne sich zueinander und zum Allgemeinen sich verhalte. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt, so entstehen wahre Meinungen und richtige Überzeugungen (wenn die »verschiedenen«

Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend zeigen mit dem Insichsein des Geistes). »Wenn die Seele aber sich an das Vernünftige wendet und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen gibt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft.« (37)

Dies ist nun die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche noch hervorgetreten; ob er dort zwar schon von dem Feuer usf. gesprochen, so gibt er nur das Wesen. Platon scheint hier von vorne anzufangen, was er schon abgehandelt, aber dort nur das Wesen; jene Ausdrücke, Feuer usf., hätte er besser weggelassen.

Weiter geht nun Platon fort. Diese göttliche Welt nennt er auch »das Muster, das allein im Gedanken (νοητόν) und immer in der Sichselbstgleichheit ist«. Er setzt dieses Ganze sich wieder so entgegen, daß »ein Zweites ist, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist« (48). Dies Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste ist das ewige Leben. »Dasjenige, was Entstehung, Werden an ihm hat, ist nicht möglich, ihm« (der ersten Idee, jenem Ewigen) »völlig gleichzumachen. Es ist aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dies ewige Bild, das nach der Zahl sich bewegt (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), ist, was wir Zeit nennen.« Platon sagt von ihr: »Wir pflegen das War und Wirdsein Teile der Zeit zu nennen und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν). Die wahre Zeit aber ist ewig, oder sie ist die Gegenwart. Denn die Substanz ist weder älter noch jünger, und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, hat ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Teilen.« (37–38) Die Zeit ist ideell, wie der Raum, – die gegenständliche Weise des Geistigen; es ist Raum, Zeit nichts

Sinnliches, – die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche.

Die realen Momente der Zeit – des Prinzips der an und für sich seienden Bewegung im Zeitlichen – sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: »Die Sonne, der Mond und die fünf anderen Sterne, die Planeten, – sie sind es, welche zur Bestimmung und Erhaltung (Bewahrung) der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen« (38), in ihnen sind die Zahlen der Zeit realisiert. So ist also die himmlische Bewegung (die wahre Zeit) das Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt oder worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn alles ist in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in sich einwurzeln und so dem Zufalle nach sich bewegen und bewegt werden läßt.

Aber dies Ewige ist auch in der Bestimmtheit der *anderen* Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Prinzips, dessen Allgemeines die Materie ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich innewohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstraktesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen, die Form des Sichselbstgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden (48). Die drei Momente, wie sie in diesem Prinzip (Sphäre) erscheinen, sind: α) das einfache Wesen, das erzeugt wird, »das Entstandene« (die bestimmte Materie); β) der Ort, »worin es erzeugt wird; und γ) das, wovon das Gezeugte sein Urbild hat« (50). Oder Platon gibt sie dann auch so an: »Das Wesen, der Ort und die Erzeugung«, – jenes Wesen die Nahrung, Substanz der Erzeugung (52). Wir haben den Schluß: α) das Wesen, das Allgemeine, β) den Ort (Raum), die Mitte, und γ) die individuelle, einzelne Zeugung. Setzen wir dies Prinzip der Zeit nach ihrer Negativität entgegen, so ist das

einfache Moment des ὄν – dies Prinzip des Anderen, als allgemeines Prinzip – ein »aufnehmendes« Medium, ein Wesen »wie eine Amme«, welches alles erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren läßt. Dies Prinzip ist das Formlose, das aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden. Es ist die schlechte passive Materie, das, was wir unter Materie verstehen, wenn wir davon sprechen. Die Materie ist hier das relativ Substantielle, das Bestehen überhaupt, äußerliches Dasein, – ist das abstrakte nur Fürsichsein. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form; und nach Platon kommt erst durch die Amme die Form zum Bestehen. In dieses Prinzip fällt das, was wir die Erscheinung nennen, denn die Materie ist eben dies Bestehen der einzelnen Zeugung, darin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, selbst als Allgemeines in ihrer Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Wesen alles Einzelnen ist, so erinnert fürs erste Platon, daß man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft usf. (hier ist wieder Feuer usf.); denn hierdurch werden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibt; was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit oder sie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdische usf. (49–50)

Ferner exponiert nun Platon (53) die bestimmte Wesenheit dieser Dinge oder ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die Form die räumliche Figur. Wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Prinzip ist, so ist hier das absolute ideelle Prinzip oder die reine Materie als solche das Bestehen des Raums. α) Materie, β) Raum, γ) Erzeugung: Der Raum ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint, und seine Bestimmtheiten sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raums ist es die Fläche,

welche als wahre Wesenheit genommen werden muß, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das Dreieck die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Und hier kommt Platon auf die Ausführung der Figurationen; in diesen ist das Dreieck die Grundlage. Das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Und da sagt er denn auf pythagoreische Weise: Die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen macht dann die sinnlichen Elemente aus, – jene Verbindung derselben ihre Idee (der Mitte angehörend). Dies ist nun die Grundlage. Wie er nun die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich.

Von hier geht Platon (57) nun auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm nicht folgen wollen. Es ist als ein Anfang, kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er ist noch oberflächlich und verworren, – ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z. B. der Teile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung desselben mit Gedanken vermischt, die sich unseren formellen Erklärungen nähern und worin in der Tat der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche ist; denn die Realisierung der Idee, – davon hat Platon das Bedürfnis gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der spekulative Gedanke erkennbar, aber meistens geht die Betrachtung auf ganz äußerliche Weisen, z. B. Zweckmäßigkeit usf. Es ist andere Weise, die Physik zu behandeln, die empirische Kenntnis ist da auch noch mangelhaft; jetzt ist umgekehrt Mangel der Idee. Platon stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerte Blicke dar,

wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit Platz hätte. Und ebenso beachtenswert würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben (67–68), von wo aus er in allgemeinere Betrachtungen wieder übergeht. Merkwürdig ist dies öftere Anfangen von vorne; es liegt nicht darin, daß der *Timaios* ein Aggregat ist, sondern es ist die innerliche Notwendigkeit. Man muß vom Abstrakten anfangen, um zum Wahren, zum Konkreten zu kommen, und dies tritt erst später ein; hat man dies nun, so hat es wieder den Schein und die Form eines Anfanges, besonders in der losen Weise Platons.

Indem Platon auf die Farben zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die notwendige und die göttliche. »In allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen« (εὐδαίμονος βίου, diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und darin liegt die Glückseligkeit), »soweit unsere Natur dessen empfänglich ist; die notwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese notwendigen Ursachen« (Bedingungen der Erkenntnis) »nicht erkennen können.« Es ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung usf. »Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber«; das Göttliche gehört jener ersten göttlichen Welt an, nicht als einer jenseitigen, sondern als einer gegenwärtigen. »Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehilfen aufgetragen (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν).« Dies ist eine leichte Manier des Übergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. »Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Prinzip einer Seele empfangen, so haben sie einen sterblichen Körper gemacht und in diesen ein anderes sterbliches Bild (εἶδος) der Idee der Seele gesetzt (προσῳκοδομοῦντο). Dies sterbliche Bild enthält die gewalthabenden

und notwendigen Leidenschaften (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα): das Vergnügen, Leid (Traurigkeit), Mut, Furcht, Zorn, Hoffnung usf. Diese Empfindungen alle gehören der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich notwendig, so haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt und in einen anderen Teil des Körpers eingewohnt und haben so einen Isthmus und Grenze gemacht zwischen Kopf und Brust, den Hals dazwischen setzend.« Die Empfindungen, Leidenschaften usf. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen (wir legen das Unsterbliche ins Herz); das Geistige ist im Kopfe. Aber um jenes so vollkommen zu machen wie möglich, »haben sie« z. B. »dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hilfe beigesellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren wie in einem Schwamm habend, damit sie, Luft und Getränke (τὸ πῶμα) in sich nehmend, das Herz abkühle und eine Respiration und Erleichterung seiner Hitze gewähre.« (68–70)

Besonders merkwürdig ist, was Platon dann über die Leber sagt: »Da der unvernünftige Teil der Seele, der Begierde nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört, hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus dem νοῦς herabsteigende Kraft der Gedanken in dieselbe, aufnehmend wie in einem Spiegel die Urbilder (τύπους) und ihnen« (den unvernünftigen Teilen) »Gespenster, Schreckbilder (εἴδωλα) zeigend, sie erschrecke«; und zwar »damit, wenn dieser Teil der Seele besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte teilhaftig werde (μαντείᾳ χρωμένην). Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Teil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung (τὸ μαντεῖον) gegeben.« Platon schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menschen zu. Und obgleich man oft glaubt, daß bei Platon die Offenbarung usf. der Vernunft zugeschrieben

werde, so ist dies doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er; aber in der Unvernünftigkeit. »Daß Gott aber der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch (ἔννους) einer göttlichen (ἐνθέου) und wahrhaften Weissagung (ἀληθοῦς μαντικῆς) teilhaftig wird; sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit (φρονήσεως) gefesselt ist oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht (verändert) ist (παραλλάξας).« Das Hellsehen erklärt also Platon für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. »Der Besonnene (ἔμφρων) aber hat solches (solche μαντεία) nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurteilen. Gut ist es schon von alters her gesagt worden: zu tun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu.« (70–72) Man macht Platon zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist also ganz falsch. Dies sind die Hauptmomente der Naturphilosophie Platons.

3. Philosophie des Geistes

Teils haben wir von diesem sein spekulatives Wesen (nicht die Bedeutung des Geistes, nicht realisiert, wie sie es heißen, am Geiste und an der Natur) schon gesehen, teils aber finden wir bei Platon noch kein ausgebildetes Bewußtsein über den Organismus des theoretischen Geistes. Wir finden Empfindung, Erinnerung usf., Vernunft bei ihm unterschieden, aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponiert, wie sie nach der Notwendigkeit sich zueinander verhalten. (Die Unterschiede in Ansehung des Erkennens sind zwar sehr wichtig, aber sie sind schon angeführt.) Sondern die reale, die praktische Seite des Bewußtseins ist vorzüglich das Glänzende bei Platon. Und was uns denn von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, interessieren kann, ist die Idee Platons über

die sittliche Natur des Menschen. (Dies hat denn auch nicht die Form, daß er sich um ein oberstes Moralprinzip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird und woran man etwas Leeres hat, indem man alles zu haben glaubt, – noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraktion über das reale praktische Wesen, das Recht.) Diese sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der *Republik* expliziert. Die sittliche Natur des Menschen scheint uns entfernt zu sein vom Staate. Aber Platon erschien die Realität des Geistes – des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist – in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt in einem wahrhaften Volke.

Näher ist nun zu bemerken, daß Platon in den Büchern von der *Republik* die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, daß gezeigt werden solle, was die *Gerechtigkeit* sei. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen sagt Platon endlich in seiner einfachen Weise: In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn jemandem aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem näheren Orte und größer vorfinden, – so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sei nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen sein. (Das ist verschieden von stoischem Reden von dem Weisen.) Er wolle sie deswegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten (II, 368–369), – eine naive, anmutige Einleitung. Platon führt so durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das ist ein sehr

naiver Übergang, er scheint willkürlich; der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren. Was Platon bloß für eine größere Leichtigkeit ausgibt, ist in der Tat vielmehr die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht ist Dasein der Freiheit, Wirklichkeit des Selbstbewußten, die reale Seite und Weise des Geistes. Der Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht ist das geistige Insich- und Beisichsein, das Dasein haben will, tätig ist, – Freiheit, die sich Dasein gibt; die Sache ist mein, d. h. ich setze meine Freiheit in diese äußerliche Sache. Der Geist ist einerseits erkennend, nach der andern Seite will er, d. h. er will sich Realität geben. Die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht das Mich-Wissen als diesen Einzelnen, ist der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Staat ist, daß der vernünftige Wille existiere, wirklich vorhanden sei. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkür ebenso unmittelbar dabei ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch Macht sein gegen die Willkür, wie sie in den Gerichten und Regierungen erscheint. Das ist das Wesen des Staats; und mit diesem Instinkt der Vernunft hält er sich an diese Züge, wie der Staat diese Züge der Gerechtigkeit darstellt.

Das Gerechte an sich stellt sich uns gemeiniglich in *der* Form vor. Wenn von einem natürlichen Recht, vom Recht in einem Naturzustande gesprochen wird, so ist ein solcher Naturzustand unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die notwendigen Momente des Geistes für angeborene Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geist Aufzuhebende, und der Naturzustand kann nur so auftreten, sein Recht ist nur dieses, daß er das absolute Unrecht des Geistes ist. Der Staat ist der reale Geist. Der Geist in seinem einfachen, noch nicht

realisierten Begriff ist das abstrakte Ansich, und dieser Begriff, das Ansich, muß allerdings vorhergehen der Konstruktion seiner Realität; und dies ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Tiere untereinander ist. Der Krieg aller gegen alle ist der wahre Naturzustand, wie Hobbes sehr richtig bemerkt hat. Dieses Ansich oder der nicht reale Begriff des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; er existiert als solcher. Alsdann trennt sich in der Vorstellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist, es nicht sein Wesen wäre, sondern das das Wichtigste wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiktion des Naturstandes fängt von der Einzelheit der Person an und deren freiem Willen und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sei, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck ist. Platon umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zugrunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht und die Grundlage ist, systematisiert sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Tätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Dies Verhältnis des Begriffs zu seiner Realität ist bei Platon freilich nicht zum Bewußtsein gekommen. Wir finden bei ihm keine philosophische Konstruktion, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in

ihr selbst die Notwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt.

Platon hat also in seiner *Republik* ein sogenanntes *Ideal* von einer Staatsverfassung gegeben, die als *sobriquet* sprichwörtlich geworden ist in dem Sinne, daß es eine Chimäre sei. Oder über die Platonische Republik hat sich dieses Urteil fixiert, daß sie, wie sie Platon beschreibt, allerdings vortrefflich wäre – in dem Sinne, daß sie wohl gedacht werden könne im Kopfe, an sich im Gedanken diese Vorstellung wahr sei; daß sie auch ausführbar sei, aber unter der Bedingung nur, daß die Menschen vortrefflich sind, – wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sei für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind (man müsse die Menschen nehmen, wie sie sind, das Ideal kann man wegen der Schlechtigkeit der Menschen nicht ins Dasein bringen), und daß daher so ein Ideal doch sehr müßig sei.

α) Fürs erste ist hierüber zu bemerken, daß in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen gang und gäbe ist, das freilich nicht wohl in Menge wie der Menge eines Volkes vorhanden sein kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisiert finden, so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, sowenig als Läuse (Parasitenpflanzen) für sich existieren könnten, nur auf einem organischen Körper. Wenn sie ein solches konstituieren sollten, so müßte diese lammsmäßige Sanftmut, diese Eitelkeit, die sich nur mit der eigenen Person beschäftigt und diese hegt und pflegt, sich immer das Bild und Bewußtsein der eigenen Vortrefflichkeit gibt, zugrunde gehen. Denn das Leben im und fürs Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, sondern eine ebenso energische Sanftmut, – nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen Sünden, sondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieses zu tun ist. Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbnis behaftet und findet jenes Ideal nicht realisiert. Denn sie machen eben aus

Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht, und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seien doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Großmut zu schätzen; sondern vielmehr, daß sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolviert, insofern er nichts daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten.

Die Wahrheit ist keine Chimäre. Wünsche zu machen, ist freilich ganz erlaubt. Wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos; ebenso wenn man nichts tun kann, weil alles heilig und unverletzlich sei, und nichts Bestimmtes sein will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher feinen Form es sei: nicht gerade Mönche und Quäker, aber doch dies Prinzip der sinnlichen Entbehrung und der Energie des Tuns, das vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer eine Seite, wo sie beleidigt werden, die sonst gelten. Was ich schon über das Verhältnis der Philosophie zum Staate angeführt habe, zeigt, daß dies Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff, so ist es keine Chimäre, ist wahrhaft; und ein solches Ideal ist nichts Müßiges, nichts Kraftloses, sondern ist das Wirkliche. Das wahrhafte Ideal *soll* nicht wirklich sein, sondern *ist* wirklich und allein das Wirkliche; – dies glaubt man zunächst. Soll eine Idee zur Existenz zu gut sein, so ist dies Fehler des Ideals selbst. Die Platonische Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt, sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Die Wirklichkeit ist zu gut; was wirklich ist, ist vernünftig. Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der Tat wirk-

lich ist; im gemeinen Leben ist alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Dasein; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes; da könnte vieles besser sein. Erkennt man die Substanz, so muß man durch die Oberfläche hindurchsehen. Menschen werden immer lasterhaft, verderbt sein; das ist nicht die Idee. An der Oberfläche balgen sich die Leidenschaften herum; das ist nicht die Wirklichkeit der Substanz. Das Zeitliche, Vergängliche existiert wohl, kann einem wohl Not genug machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, seine Wünsche, Neigungen.

Mit Beziehung auf diese Bemerkung ist an den Unterschied zu denken, der vorhin bei der Platonischen Naturphilosophie gemacht ist: Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie dem Gehör, Gesicht usf. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der Platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Platon in der Tat die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat. Das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der Platonischen Republik ausmacht. Platon ist nicht der Mensch, der sich mit abstrakten Theorien und Grundsätzen herumtreibt, sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt; und dies konnte nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses *einen* Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

β) Auf der andern Seite ist eine vollkommene Konstitution in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Konsti-

tution nicht für jedes Volk taugt. In dieser Rücksicht ist wesentlich – wenn gesagt wird, daß eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe – αα) dies zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk eben um so vortrefflicher macht, aber ββ) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d. h. er als Einzelheit in die Allgemeinheit erhoben wird und aus dem Kinde erst ein Mensch wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Und die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders; ebenso ihre Konstitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß, – wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, als ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollten, sondern daß sie so erzogen werden, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Konstitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Konstitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Konstitution ist das Bewußtsein über das, was er an sich ist, – die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Konstitution noch als das Wahre ausspricht, sein Bewußtsein oder Begriff und seine Realität verschieden, so ist der Volksgeist ein zer-

rissenes, geteiltes Wesen. Es treten zwei Fälle ein. Das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dies Recht, das noch gelten soll, oder ändert auch ruhiger und langsamer dasjenige, was noch als Recht gilt, das Gesetz, das nicht mehr wahre Sitte ist, worüber der Geist hinaus ist. Oder es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigeren Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Konstitution erreicht, es ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, – und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu sein, und muß ihm unterliegen.

Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Konstitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, es hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Dasein und kann sich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Konstitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, – jeder ergibt sich drein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche – und was dieses ist, ist in der Idee enthalten –, so wird sie selbst damit von dem drängenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf; es entsteht neue Regierung, – oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der *Hauptgedanke*, der nun Platons Republik zugrunde liegt, ist der, der als Prinzip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist, daß nämlich das Sittliche das Verhältnis des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde, – so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe, nur aus,

in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, – so daß dies seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sei, das Subjektive es in der Weise einer Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Dies ist nun allerdings die Grundbestimmung, das Substantielle überhaupt. Die Bestimmung, die diesem entgegensteht – diesem substantiellen Verhältnis der Individuen zur Sitte –, ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dies Prinzip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Prinzip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens. Es war das Verderben, weil der griechische Geist, Staatsverfassung, Gesetze nicht berechnet waren und darauf nicht berechnet sein konnten, daß innerhalb ihrer dies Prinzip auftreten würde. Beides ist nicht homogen; und so mußten griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Platon hat nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefaßt und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, daß er dies neue Prinzip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem er steht, indem das Substantielle seiner Zeit zugrunde liegt; aber er ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist und das spätere Prinzip mit Bewußtsein ausgeschlossen wird. Dies ist das Allgemeine des Platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste ist, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basieren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens; jedes Individuum kann fordern, für seine Interessen sich ergehen zu können; dies ist aber aus der Platonischen Idee ausgeschlossen.

Erstens. Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Was nun das Wesen des Staats und was der Staat in seiner Wahrheit ist, stellt Platon dar. Er hat eine Schranke, die wir kennenlernen werden: daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieser Allgemeinheit entgegensteht wie in der toten Konstitution der Rechtsstaaten. Der Inhalt ist nur das Ganze, die Natur des Individuums, – aber sich reflektierend ins Allgemeine, nicht fixiert, an und für sich geltend. Es ist schon bemerkt, daß ausgegangen wird von der Gerechtigkeit, daß Platon sagt, es sei bequem, die Gerechtigkeit im Staate zu betrachten. Es ist aber nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt; sondern es ist dies, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist, der als solcher wesentlich sittlich ist. Die Gerechtigkeit schließt allein in sich, daß der Gerechte nur als sittliches Mitglied des Staats existiere. Die Gerechtigkeit ist nun nach Platon, daß der substantielle Geist Wirklichkeit habe und wie diese Wirklichkeit beschaffen sei. Platon zeigt das praktische Wesen am Staate zuerst auf, und dann, daß es dasselbe am Einzelnen ist. Die Idee ist konkret, ebenso das Sittliche. In der näheren Weise der Behandlung legt er nun den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d. h. die Unterschiede, die in der sittlichen Substanz liegen, auseinander; sie ist so lebendig, daseiend. Er entfaltet die Momente, die im Begriffe liegen; sie sind nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Platon betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: α) wie sie im Staate als Stände sind, β) als Tugenden, Momente des Sittlichen, γ) wie sie Momente des einzelnen Subjekts, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Platon predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche sich lebendig in sich bewegt; seine Funktionen, Eingeweide stellt er auf. Innere Systematisierung wie im organischen Leibe, nicht gediegene, tote Einheit wie die Metallität, sondern in sich lebendige, sich bewegende, kommt

eben durch die Unterschiede (Funktionen der Eingeweide) hervor, welche sie machen.

a) Ohne *Stände*, ohne diese Teilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne, kommt gleichfalls vor. Beide Geschäfte sind so verteilt, daß die *eine* Klasse, *ein* Stand, jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Platon führt nun drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Funktionen α) der Gesetzgebung, Beratung, überhaupt der Tätigkeit, Vorsorge für das Allgemeine, die Interessen des Ganzen als solchen, β) der Verteidigung des Gemeinwesens nach außen gegen Feinde, γ) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfnis: Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräte usf. Dies ist im allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Notwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden; es ist nicht aus der Idee des Geistes selbst entwickelt. Ferner werden diese unterschiedenen Funktionen nun an verschiedene Systeme verteilt, – einer Masse von Individuen zugeteilt, die dazu besonders bestimmt sind. Und das gibt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Platon ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß einer und derselbe alles zusammen sein müsse. Er führt nun drei Stände auf: α) den der Regierer, Gelehrten, Wissenden; β) den der Krieger; γ) den des Anschaffens der Bedürfnisse: Ackerbauer und Handwerker. Den ersten nennt er auch den der Wächter, wesentlich philosophisch gebildete Staatsmänner, die die wahrhafte Wissenschaft besitzen. (II, 369–376) Diese Abteilung der Stände deduziert Platon nicht, diese Unterschiede sind aber notwendig; jeder Staat ist notwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst. Auf diese Weise bildet die Einteilung in Stände die Konstitution des Platonischen Staates. Platon geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Teil kleinlich sind und besser

entbehrt würden; z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen (V, 463), spricht von der Erziehung, wie die Ammen sich benehmen sollen (V, 460) usf.

b) Alsdann zeigt Platon die Momente, welche hier in Stände realisiert sind, als dasjenige, was wir Eigenschaften nennen, die in den Individuen vorhanden sind, als sittliche Wesenheiten auf, – der einfache sittliche Begriff in seine Bestimmtheiten verteilt, die allgemein. Indem Platon die Stände auf diese Weise unterscheidet, gibt er als Resultat an, daß durch solch einen Organismus alle *Tugenden* im Gemeinwesen lebendig vorhanden seien. Diese Tugenden, die er nun angibt, sind vier, und man hat sie Kardinaltugenden genannt.

α) Als erste Tugend erscheint die *Weisheit* und die Wissenschaft. »Ein solcher Staat wird weise und wohlberaten sein, und zwar so sein nicht wegen der mannigfaltigen Wissenschaften (Kenntnisse), die darin vorhanden sind, welche sich auf die einzelnen Beschäftigungen beziehen, aufs Viele, was gemein ist, und ein Eigentum der Menge sind (Handwerkswissenschaften), wie Schmiedekunst, Ackerbau (Kameral-Wissenschaften), sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, der Wissenschaft der Vorsteher und Regenten, welche das Ganze berät, das Allgemeine weiß, sowohl wiefern es sich in sich selbst und zu anderen Staaten aufs Beste verhält, und die eigentlich nur der Besitz des kleinsten Teils ist. Diese Einsicht hat ihre Realität an dem Stande der Beratenden (Regenten).« (IV, 427–429)

β) Die zweite Tugend ist die *Tapferkeit*, welche Platon so bestimmt, daß sie »eine feste Behauptung der gerechten und den Gesetzen gemäßen Meinung ist, von dem, was mächtig, wichtig, zu fürchten ist (δεινῶν), und die, im Gemüte befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen läßt. Dieser Tugend entspricht der Stand der Tapferen.« (IV, 429–430)

γ) Die dritte Tugend ist die *Mäßigung* (σωφροσύνη), »die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet ist; so daß die schwä-

cheren Menschen und die stärkeren, es sei nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke oder Menge oder Reichtum, oder in welcher Rücksicht es sei, auf ein und dasselbe zusammenwirken und miteinander übereinstimmen. Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Teile (Stände) eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie verteilt, die Tugend aller.« (IV, 430–432) Diese Mäßigung ist eigentlich die Tugend des dritten Standes. Die Harmonie, in der alles zu einem Zwecke wirkt, scheint bei dem ersten Anblicke dem dritten Stande (Herbeischaffung der Bedürfnisse und Arbeit) nicht sogleich zu entsprechen. Allein die σωφροσύνη ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit, Einzelheit sich isoliert (im Moralischen, daß kein Bedürfnis sich zum Wesen macht, Laster wird). Die Arbeit ist gerade dies Moment der aufs Einzelne sich beschränkenden Tätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht, für es ist. Diese Tugend ist allgemein; aber sie findet besonders statt in Ansehung des dritten Standes, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

δ) Die vierte Tugend endlich ist die *Gerechtigkeit*, um die es von Anfang zu tun gewesen. Diese wird im Staate (als Rechtschaffenheit) »darin gefunden, daß jeder Einzelne sich nur um *eine* Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe (ἐπιτηδεύειν), wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist, – so daß jeder nicht vielerlei treibt, sondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte«. Es ist hierüber zu bemerken: Platon stellt die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente; sie erscheint so als das Vierte, als eine der vier Bestimmungen. Aber er nimmt dies so zurück, daß sie es nun sei, »welche dem anderen – Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit –, was zu den Staatseinrichtungen gehört, und denselben, unter diese allgemeinen Gesichtspunkte zusammengefaßt, die Kraft (δύναμιν) gibt, daß sie werden und

daß sie, wenn sie vorhanden sind, ihre Wirkung, das Ganze zu erhalten, hervorbringen (ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτηρίαν παρέχειν).« Deswegen er auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene anderen Tugenden gefunden sind (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν). (IV, 432–433) Bestimmter dies gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch geteilt ist, daß jeder Teil nur als Moment im Ganzen ist und das Ganze durch ihn ist, so daß an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dies Allgemeine, Durchdringende, – das Fürsichsein jedes Teils, den der Staat für sich gewähren läßt. Es erhellt hieraus, daß Platon unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigentums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern daß der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, Dasein gelange. Im Eigentum ist höchst abstrakt meine Persönlichkeit, meine ganz abstrakte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Platon (IV, 425) im Ganzen für überflüssig. In den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich auch das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr hierauf ein. Es erhellt hieraus, daß die Gerechtigkeit das ganze Wesen ist, – in Ansehung des Einzelnen so bestimmt, daß jeder das, zu dem er geboren ist, aufs Beste treiben lerne und treibe. Hierdurch kommt er als bestimmte Individualität allein zu seinem Rechte, sie ist im Allgemeinen des Staats; er gehört dem allgemeinen Geiste an und kommt zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Das Recht ist das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, – formell Allgemeines. Hier ist dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dies oder jenes Ding, Zufall des Besitzes; sondern seine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch seiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besonderen Bestimmung ihr Recht widerfahren und führt sie ebenso ins Ganze zurück.

(Die Partikularität eines Individuums muß ausgebildet werden, zum Rechte, Dasein kommen. Jeder ist so an seiner Stelle, jeder erfüllt seine Bestimmung; so daß also jedem sein Recht widerfährt.) Sie heißt nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjektiven Sinn. Hier ist sie dies, daß das Vernünftige zu seinem Dasein komme, Existenz erhalte. Das Recht, daß die Freiheit zur Existenz komme, ist allgemein. Deswegen stellt Platon die Gerechtigkeit oben hin als Bestimmung des Ganzen und die Freiheit in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit zur Existenz gelange durch den Organismus des Staats, – eine Existenz, die dann eine notwendige, eine Weise der Natur ist.

c) Das besondere Subjekt als Subjekt hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; diese *Momente des Subjekts* entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Diese dritte Form, in der diese Momente aufgezeigt werden, bestimmt Platon auf folgende Weise. (Daß *ein* Rhythmus, *ein* Typus die Idee im Staate ist, – das ist eine große und schöne Grundlage des Platonischen Staates.) »Es zeigen sich am Subjekte zuerst α) Bedürfnisse, Begierden (ἐπιθυμίαι) wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes und nur auf dieses geht. Die Begierde, für die Arbeit, entspricht der Bestimmung des dritten Standes. β) Zugleich aber auch findet sich im einzelnen Bewußtsein etwas anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dies ist der λόγος, das Vernünftige. Diesem entspricht der Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. γ) Außer diesen zwei Ideen der Seele ist ein Drittes, der Zorn (θυμός, Gemüt, welcher einesteils den Begierden verwandt ist, aber ebenso auch gegen die Begierde streitet und der Vernunft beisteht. Teils wenn einer Unrecht getan hat und *der* ihn Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dies zu leiden glaubt, so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; teils, wenn er Unrecht leidet, so gärt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost

und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie und gibt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt oder den Tod gefunden oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist. Der θυμός entspricht dem Stande der tapferen Verteidiger im Staate; wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so steht der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden.« (IV, 437–441)

»So ist also die Weisheit des Staats dasselbe als des Einzelnen; so auch die Tapferkeit, und so im Übrigen: die Mäßigung, die Übereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen; und die Gerechtigkeit, wie in den äußeren Handlungen, daß jedes das Seinige vollbringt, so im Innern, daß jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt und andere sich nicht in sein Geschäfte mischen, – die Austeilung, welche jedem das Seinige gibt und es gewähren läßt.« (IV, 441–443) Wir haben den Schluß dreier Momente: α) die Allgemeinheit, β) die Mitte, der Zorn für sich gegen das Gegenständliche, in sich zurückkehrend und negativ, besser die negativ sich betätigende Freiheit, γ) die Vereinzelung. Platon ist auch hier, wo er kein Bewußtsein seiner abstrakten Idee, wie beim *Timaios,* hat, diese in Wahrheit im Innern gegenwärtig; und alles bildet sich darnach. Dies ist nun die Weise, wie Platon die Disposition für das Ganze macht. Die Ausführung ist Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

Zweitens. Platon gibt dann die *Mittel* an, den Staat zu erhalten. Dies Mittel ist *Erziehung,* Bildung. Überhaupt beruht nun das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als zur Natur gewordenem Geist der Individuen, daß jeder als sittliches Tun und Wollen vorhanden sei. Wie bewirkt dies nun Platon? Eben wie macht er, daß in ihnen das, was ihre Bestimmung ist, wirklich zum eigenen Sein und Wollen des Individuums werde, daß jeder (nach der Mäßigung) sich unterwerfe dieser seiner Stelle, Geschäfte? – Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Er will diese

Sitte direkt hervorbringen in den Individuen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern. Da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte hervorzubringen, so muß auf ihre Erziehung besonders geachtet werden, – hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sei, macht dem Staat wenig Sorge; »denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden und das nur zu sein scheinen, was sie sein sollen, – das ist dem Staat kein Unglück (οὐδὲν δεινόν).« (IV, 421) Zum wichtigsten Teil des Ganzen gehört also die Bildung der Vorsteher, als Grundlage. Diese Bildung soll aber durch die Wissenschaft sein, durch die Kunde von dem philosophischen Wissen, von dem Allgemeinen, Anundfürsichseienden, dessen Wissenschaft die Philosophie ist. Platon geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet Platon auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seien. Die Dichter aber, Homer und Hesiod, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, Ernst zu werden mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die Homerischen Geschichten; einzelne Darstellungen wurden als allgemeine Maxime, göttliches Gesetz genommen. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermärchen unschuldig; aber wenn sie zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz – so Schriften der Israeliten, das Alte Testament, als Maßstab im Völkerrecht das Ausrotten der Völker, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, Greulichkeiten, welche die Priesterschaft (Samuel) gegen Saul verübt und geltend gemacht hat –, dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Platon geht die Gymnastik und Musik durch und spricht vorzüglich von der Philosophie. (II, 376) Dann will er Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, überzeugt werden usf.; Erziehung, Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

(Die Wächter wachen also für die Erhaltung der Gesetze, und die Gesetze beziehen sich besonders auf sie. Allerdings finden wir auch bei Platon Gesetze über Eigentum, Polizei usw. »Aber«, sagt er, »edlen und schönen Männern darüber Gesetze zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe.« (IV, 425) Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält?)

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen sein oder die Institutionen bloß auf die Sitten gerichtet sein durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird, die Weise, wie die Institutionen subjektiv sind. Platon selber gibt zu verstehen, wieviel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu setzen, daß er idealisch sei; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist, so gehört zum Geistigen die subjektive Freiheit; und diese subjektive Freiheit ist das Prinzip, was schon bei Sokrates war, bei ihm aufgegangen und sich betätigend als das, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat. Griechenland beruhte auf der substantiellen, sittlichen Freiheit; das Erblühen der subjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes sein und ist es auch im ganzen; aber auf der andern Seite ist das Gewissen, die eigene Überzeugung – kurz alle Formen der subjektiven Freiheit – wesentlich darin enthalten. Den Gesetzen, dem Staatsorganismus steht die Subjektivität gegenüber. Jene Vernunft ist die absolute Macht, die das Individuum der Familie – durch äußere Notwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich – sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjektivität der freien Willkür aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt sich einen Stand,

bringt sich empor als sittliche Sache. Aber dieses Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Prinzip der subjektiven Freiheit ist bei Platon teils nicht beachtet, teils sogar absichtlich verletzt, und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staats die beste sei, nicht wie die subjektive Individualität. Im Hinausgehen über das Prinzip der griechischen Sittlichkeit faßt die Platonische Philosophie es zugleich auf und ging sogar darin noch weiter.

Was nun den *anderen* Gesichtspunkt betrifft, das Ausschließen des Prinzips der subjektiven Freiheit, so ist dies ein Hauptzug bei der Platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelheit als solche fixiert, im Allgemeinen aufgelöst werden, – alle nur als allgemeine Menschen gelten. Dieser Bestimmung gemäß, das Prinzip der Subjektivität auszuschließen, ist es nun, daß Platon (spezieller)

a) es nicht den Individuen gestattet, sich einen *Stand* zu *wählen*, – was wir für die Freiheit als notwendig fordern. Diese Stände sind aber in Ansehung der Individuen nicht durch die Geburt getrennt und für sie bestimmt; sondern je nachdem einer natürliches Geschick und Anlage hat (nach dem Urteile über seine Talente, Erziehung), wird von den Regenten des Staats, den Ältesten des ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, prüfen, die Auswahl und die Abscheidung gemacht und jeder einem bestimmten Geschäfte zugeteilt (III, 412–415). (Der erste Stand sind Regenten, die Weisheit des Staats, und haben die Krieger auf ihrer Seite als Betätigung, aber so, daß nicht ein Zivil- und Militärstand auseinanderfällt, sondern beides vereint ist, – so daß die Ältesten die Wächter.[39]) Dies erscheint unserem Prinzip durchaus widersprechend. Denn obwohl man es für billig findet, daß zu einem gewissen Stande eine besondere Tätigkeit und Geschicklichkeit gehöre, so bleibt es doch

---

39 M: vgl. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, → Bd. 2, S. 489 ff.

immer eine Neigung, welchem Stande man angehört; und mit dieser Neigung – frei scheinenden Wahl – macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem anderen Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben: »Weil du zu nichts Besserem zu brauchen bist als zu einem Handwerker« usw. Er kann es selbst versuchen; man muß ihn machen lassen, über ihn als Subjekt auch auf subjektive Weise entscheiden lassen durch eigene Willkür, ohnehin nach äußeren Umständen: »Ich will auf das Studieren mich legen.«

b) Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Platon ebenso in seinem Staate das Prinzip des *Privateigentums* überhaupt aufgehoben hat (III, 416–417). Denn in ihm wird die Einzelheit, das einzelne Bewußtsein absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseiende ohne allen Inhalt. Im Recht als solchem gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten alle so, und ich gelte nur, weil alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixierte Einzelheit. Wenn es im Recht um das Recht als solches zu tun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich dieser oder ein anderer dies Haus besitze, und auch den Parteien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Recht um des Rechts willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen), so wird an dieser Abstraktion festgehalten und von dem Inhalt der Realität abstrahiert. Aber das Allgemeine der Philosophie ist nicht eine Abstraktion, sondern das Wesen der Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird, zurückkehrend, nicht an und für sich geltend. Insofern ich die Dinge brauche – nicht insofern ich sie habe oder sie mir als seiend, als fixiert an mir als Fixiertem gelten –, stehen die Dinge in Beziehung auf mich als Besitz und Eigentum. – Der (andere) dritte Stand aber treibt Handwerke, Handel, Ackerbau und schafft das Nötige für das Allgemeine herbei, ohne Eigentum durch seine Arbeit zu gewinnen; sondern das Ganze ist *eine*

Familie, worin jeder sein angewiesenes Geschäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinsam ist und er von seinem sowie von allen Produkten das erhält, was er braucht. Eigentum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt. Aus diesem Grunde schließt er es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in Entwicklung der Gewerbe ohne Hoffnung auf Privateigentum ein Reiz der Tätigkeit stattfinden soll. Darin, daß ich Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigentum. – Daß dann, wie Platon meint (V, 464), allen Streitigkeiten, Zwist, Haß, Habsucht usf. ein Ende gemacht sei, kann man sich wohl im allgemeinen vorstellen. Aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Prinzip des Eigentumsrechts; und die Freiheit hat nur Dasein, sofern der Person Eigentum zukommt. Auf diese Weise sehen wir die subjektive Freiheit von Platon selbst mit Bewußtsein aus seinem Staate entfernt.

c) Aus demselben Grunde hebt Platon auch die *Ehe* auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von einem Geschlechte einer Person vom anderen sich als diese gegenseitig bleibend angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung, – dem »gegenseitigen Gebrauche«, wenn es so genannt werden kann. Platon läßt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen, – diese Eigentümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht. Die Familie ist die erweiterte Persönlichkeit, – ein sittliches Verhältnis, innerhalb der natürlichen Sittlichkeit, ausschließend gegen Anderes; es ist zwar Sittlichkeit, aber eine solche, die dem Individuum als Einzelheit zugehört. Nach dem Begriff der subjektiven Freiheit muß das Individuum Eigentum haben; ebenso notwendig, ja heilig ist die Familie. So läßt Platon der Mutter das Kind gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt (Schafstall) zusammenbringen und durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren, – so jedoch, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Die

Kinder erhalten eine gemeinsame Erziehung. Ebenso werden auch die Frauen verteilt. Es soll wohl Hochzeiten, besondere Frauen geben, – aber so, daß das Zusammensein von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, das Individuum nicht sein besonderes Gefallen gelten machen kann, welches Mann und Frau füreinander bestimmt. Die Weiber sollen vom 20. bis 40. Jahre gebären, die Männer vom 30. bis 55. Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheiratet ist, alle seine Kinder genannt werden (V, 457–461). Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der Platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privatpersonen und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Platon läßt sie deswegen alle männlichen Arbeiten wie diese verrichten (V, 451–457), auch mit in den Krieg ziehen, setzt sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern; aber er hat kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit und stellt sie nur hinterdrein, und zwar nicht als Reserve, doch »als *arrière-garde*, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht einzujagen, zu imponieren und im Notfall auch zu Hilfe zu eilen« (V, 471).

Dies macht nun die Grundzüge der Platonischen Republik aus. Sie hat dies Wesentliche, daß das Prinzip der Einzelheit unterdrückt ist, und es scheint, daß die Idee dies erfordere, daß eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne geltend macht und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigentumsrecht, Schutz der Personen und des Eigentums sogar als die Basis alles Staats ansieht. Das ist die Grenze der Platonischen Idee; jenes nur die abstrakte Idee. Aber in der Tat ist die wahre Idee eben diese, daß jedes Moment sich vollkommen realisiert, verkörpert und selbständig macht und in seiner Selbständigkeit für den Geist doch ein Aufge-

hobenes ist. Hiernach muß nach dieser Idee die Einzelheit sich vollkommen realisieren, ihr Feld und Reich im Staate haben und doch in ihm aufgelöst sein. Das Element des Staats ist die Familie, d. h. sie ist der natürliche, vernunftlose Staat; dies Element muß als solches vorhanden sein. Alsdann die Idee des Vernunftstaats hat die Momente ihres Begriffs so zu realisieren, daß sie Stände werden, daß die sittliche Substanz in Massen sich zerteilt, wie die körperliche Substanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigentümlicher Bestimmtheit treibt, aber alle nur *ein* Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, als Einzelwesen, noch nicht abstrakte Allgemeinheit der Persönlichkeit, die das Recht ausmacht, muß durch alles hindurchgehen. Aber ebenso muß das abstrakt Formelle, das Recht mit der Einzelheit als seiendem Inhalt, Prinzip, durchs Ganze hindurchlaufen; aber *ein* Stand gehört ihm besonders an. So muß auch ein Stand sein, worin das unmittelbare Eigentum, das bleibende Eigentum, wie der Besitz des Leibes, so ein Besitz eines Stücks Land ist, – und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände gibt das Volk als einen Teil seiner selbst dem Prinzip der Einzelheit preis und läßt hier das Recht regieren, eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Prinzipe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dies Prinzip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigentum vorkommen. Dies ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbständigkeit und er sein Anderssein in völliger Gleichgültigkeit des Seins erhält; – dies vermag die Natur nicht, selbständiges Leben ihrer Teile darzustellen, außer im großen Systeme.

Dies ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenständliche größere, absolute Selbständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Dieser Mangel der Subjektivität ist der Mangel der griechischen sittlichen Idee selbst. Das Prinzip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Prinzip, notwendiges Moment der Idee selbst werden.

Durch dies Ausschließen des Eigentums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, durch alle diese Bestimmungen, die sich auf das Prinzip der subjektiven Freiheit beziehen, glaubt Platon allen Leidenschaften, Haß, Streit usf. die Tür verschlossen zu haben. Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Interessen geltend zu machen anfingen, Interessen, die über den gemeinsamen Geist Meister geworden sind. Indem dies Prinzip aber notwendig ist durch die christliche Religion – in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist und so als notwendig im Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt –, so sieht man, daß die Platonische Staatsverfassung untergeordnet ist, das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Platon hat das Beruhen, Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit seiner Idee. Die Gerechtigkeit erfordert ebenso für dies sein Recht wie die höhere Auflösung und Harmonie mit dem Allgemeinen. Das Entgegengesetzte gegen das Prinzip Platons ist das Prinzip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenangestellt worden ist: daß die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Aussprechen des Einzelnen notwendig ist. Da ist denn das Prinzip bis in das direkte Extrem gesteigert und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkür und Bildung gegenüber muß das an und für sich Allgemeine, Gedachte, nicht als weise Vorsteher, Sitte, sondern als Gesetz, und zugleich mein Wesen und mein Gedanke, d. h. Subjektivität und Einzelheit sein. Die Menschen müssen das Vernünftige

selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben, so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Not, Gelegenheit, Veranlassungen.
Wir haben auch nicht den *Kritias* anzuführen, der ein Fragment geblieben ist und im Zusammenhange mit *Timaios* steht, mit dem sich *Kritias* so geteilt hatte, daß *Timaios* von dem spekulativen Ursprung des Menschen und der Natur handeln, *Kritias* die Geschichte der Menschenbildung (philosophische Geschichte) als die alte Geschichte der Athenienser darstellen sollte, wie sie bei den Ägyptern aufbewahrt werde.

Noch kann eine berühmte Seite der Platonischen Philosophie kurz betrachtet werden, nämlich das *Ästhetische,* die Erkenntnis dessen, was das *Schöne* ist. Hierüber hat Platon ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellektuell, die Idee der Vernunft ist. Er ist so zu verstehen, wenn er von einer geistigen Schönheit spricht: Die Schönheit als Schönheit ist die sinnliche Schönheit, nicht an einem anderen Orte, man weiß nicht wo; sondern was am Sinnlichen schön ist, ist eben geistig. Es ist dies der Fall wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee. Das Verhältnis zum Körperlichen, als ein Verhältnis der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältnis zu ihm als Schönem; es ist ein Verhältnis zu ihm als dem nur Sinnlichen oder des Einzelnen zu Einzelnem. Sondern das Wesen des Schönen ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; aber sein Inhalt ist nichts anderes als sie.[40] Es ist wesentlich ein geistiges Wesen; α) es ist nicht bloß sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber β) dies Allgemeine behält auch nicht die Form

40 M: *Hippias maior,* 292, 295 ff., 302

der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist, – Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs. Das Schöne aber tritt als wirkliches Ding oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in *der* Weise [wie] das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen usf., der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt, – derselbe Inhalt, den die Philosophie hat; und das Schöne ist seinem Wesen nach allein durch sie zu beurteilen. Weil sie im Schönen auf dingliche Weise erscheint, so bleibt das Schöne unter der Erkenntnis; und Platon hat eben deswegen seine wahre Erscheinung als das Geistige, wo sie in Geistes Weise ist, in die Erkenntnis gesetzt.

Dies wäre der Hauptinhalt der Platonischen Philosophie. Der Platonische Standpunkt ist α) zufällige Form, – Gespräche, Unterhaltung edler Geister, freier Menschen, ohne anderes Interesse als die Theorie, geistiges Leben; β) sie kommen dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe, – schöne Stellen, tiefe Gedanken, wie Edelsteine, auf die man stößt, nicht in einer Sandwüste, freilich auf trockenem Gange, Blumengefilde, aber auf mühsamem Wege (Edelsteine, Blumen, wie erheiternde Natur); γ) nicht systematischer Zusammenhang, – mit *einem* Interesse; δ) nicht Subjektivität des Begriffes überhaupt, aber ε) substantielle Idee.

Platons Philosophie hatte zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Prinzip hinaufarbeiten mußte. α) Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, mußte im stärksten unendlichen Gegensatz sich entzweien, in Selbständigkeit des persönlichen Bewußtseins, das für sich ist. So geht in der Neuen Akademie das Selbstbewußtsein in sich zurück und wird eine Art von Skeptizismus, – die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet und die Einheit des Selbstbewußtseins und des

Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem stehenbleibt. β) Die Neuplatoniker aber machen die Rückkehr, diese Einheit des Selbstbewußtseins und des absoluten Wesens; ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, – das vernünftige Erkennen ist selbst der göttliche Geist und sein Inhalt das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. Philosophie des Aristoteles

Hiermit verlassen wir jetzt Platon; man trennt sich ungern von ihm. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genies gewesen, die je erschienen sind, – ein Mann, dem keine Zeit ein Gleiches an die Seite zu stellen hat. Und indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient, kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Aristoteles uns beschränken müssen auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie (Platon und Aristoteles sind, wenn irgendeiner, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen) und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weitergeführt, was das Platonische Prinzip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen als nach deren Ausdehnung. Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wissenschaft auf diese Weise in eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die Aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe. Er ist so umfassend und spekulativ wie

keiner. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisierendes Ganzes, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Teile sind empirisch aufgenommen und nebeneinandergestellt; der Teil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung. Und obwohl sein System nicht als in seinen Teilen entwickelt erscheint, sondern die Teile nebeneinanderstehen, so sind sie doch eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie.

Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu sein, liegt darin, daß keinem Philosophen soviel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Platon wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurteile über ihn. Seine spekulativen, logischen Werke kennt fast niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß Aristotelische und Platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seien: diese sei Idealismus, jene Realismus, und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Platon habe die Idee, das Ideal zum Prinzip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sei die Seele eine *tabula rasa*, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sei Empirismus, der schlechteste Lockeanismus usf. Aber wir werden sehen, wie wenig dies der Fall ist. In der Tat übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Platon, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existieren

noch jetzt ganz falsche Ansichten von Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist, daß in den alten Ästhetiken die drei Einheiten des Drama – der Handlung, der Zeit und des Orts – als *règles d'Aristote, la saine doctrine* gepriesen werden. Aristoteles spricht aber nur von der Einheit der Handlung[1], beiläufig von Einheit der Zeit[2] – von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Lebensumstände. Aristoteles ist aus Stagira gebürtig, einer thrakischen Stadt am strymonischen Meerbusen, einer griechischen Kolonie, – ob also schon in Thrakien, ein geborener Grieche. Diese griechische Kolonie fiel inzwischen unter die Herrschaft Philipps von Makedonien, wie das übrige Land. Sein Geburtsjahr ist das erste der 99. Olympiade (384 v. Chr.). Platon wurde im dritten Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren; Aristoteles ist mithin 46 Jahre jünger und wurde geboren 16 Jahre nach dem Tode des Sokrates (Ol. 95, 1; 400 v. Chr.). Sein Vater Nikomachos, ein Arzt, war Leibarzt bei dem makedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippos.[3] Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenos (seinem Verwandten) erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete, dessen Andenken er sein ganzes Leben hindurch wert hielt und es durch Statuen ehrte, auch ihm seine Erziehung dadurch vergalt, daß er späterhin seinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im 17. Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen und verweilte daselbst 20 Jahre im Umgange mit Platon. Er hat so Gelegenheit gehabt, die Platonische Philosophie ganz genau kennenzulernen; und wenn man daher sagen hört, er habe sie nicht verstanden, so zeigt sich dies schon nach den äußeren Umständen als willkürliche, ganz

1 M: Aristoteles, *De arte poetica*, c. 8
2 M: ibid., c. 5
3 M: Diogenes Laertios V, § 1, 9

unbegründete Annahme. Über das Verhältnis Platons zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Platon nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger erwählte in der Akademie, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes (V, § 2) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der Platonischen Schule dies ausdrücken, daß seine Philosophie genauer im Sinne Platons darin sich erhielte, so konnte Platon allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, – so war Speusipp der Mann. Platon hat jedoch in der Tat den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Platon, aber tiefer und erweiterter vor, so daß er sie zugleich weitergebracht hat. Der Verdruß über dies Übergehen soll die Ursache gewesen sein, daß Aristoteles nach Platons Tode (Ol. 108, 1; 348 v. Chr.) Athen verließ und einige Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien lebte. Dieser war nämlich Aristoteles' Mitschüler bei Platon gewesen und hatte damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet. Drei Jahre verlebte Aristoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst anderen absoluten griechischen Fürsten und Republiken in Kleinasien von einem persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde nach Persien zu Artaxerxes gefangengeschickt, der ihn ohne weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mytilene, lebte dort. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig, durch Verrat in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist.[4]

Von Mytilene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch

4 M: ibid., § 3–4, 7–8

Philipp von Makedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals 15 Jahr alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp schrieb: »Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß deine Sorgfalt und deine Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden.«[5] Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu sein; Aristoteles genoß an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus seinem Zögling geworden ist, ist bekannt; und von welchem Erfolge seine Erziehung gewesen ist, ist die Größe von Alexanders Geist und Taten sowie dessen fortdauernde Freundschaft das höchste Zeugnis für Aristoteles, wenn er eines solchen Zeugnisses bedürfte, – sie geben ein Zeugnis für den Geist der Erziehung. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Platon in dem Dionysios gefunden hatte. Platon war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu tun, das Individuum war nur Mittel; er läßt sich mit einem solchen Subjekte ein, durch das es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche großzuziehen, auszubilden. Aristoteles ist als tiefer, gründlicher, abstrakter Metaphysiker bekannt; daß er es ernstlich mit Alexander gemeint, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder. Daß Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist teils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl

5 M: *Aristotelis Opera* (ed. Pac., Aurel. Alobrog. 1607) I, in fine: Aristotelis Fragmenta (vgl. Stahr, *Aristotelia* I, S. 85–91)

wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten; teils erhellt es aus dem äußeren Umstande, daß Alexander, wie er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, daß Aristoteles von dem Akroamatischen seiner Philosophie in (metaphysischen, spekulativen) Schriften bekanntgemacht habe, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte, daß er das, was sie beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekanntmachen sollen. Aristoteles antwortete Alexander, daß es ebensowohl bekanntgemacht als nach wie vor nicht bekanntgemacht sei.[6]

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, daß das Naturell, die eigentümliche Größe der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, selbstbewußten Selbständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Taten sehen. Er erlangte diese vollkommene Gewißheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens gibt, und die Unabhängigkeit von besonderen, beschränkten Plänen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den sein Vater schon gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, wie zum Trojanischen Krieg allein vereinigt – am Anfang und Beschluß der eigentümlichen griechischen Welt. Er rächte so zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechische Kultur über Asien aus, um dies wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Roheit und in gänzliche Schlaffheit, Negation, Verkommenheit

6 M: Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XX, 5

des Geistes versunkene Asien zu einer griechischen Weltbildung zu erheben. Und wenn gesagt wird, daß er nur ein Eroberer gewesen sei, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sei, so ist dies richtig, wenn die Sache oberflächlicherweise betrachtet wird, nämlich daß seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat, – aber die griechische Herrschaft ist geblieben. Alexander hat nicht ein Reich für seine Familie, sondern ein weites Reich des griechischen Volks über Asien gegründet; griechische Bildung, griechische Wissenschaft wurden dort einheimisch. Die griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Ägypten, sind jahrhundertelang Sitze der Wissenschaft geworden; die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen nicht, ob nicht die Inder das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen; es ist wahrscheinlich, daß die bestimmtere Astronomie der Inder wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist. Und das syrische Reich, das sich tief in Asien hineinerstreckte, nach Baktrien (das griechisch-baktrische Reich), ist es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechischen Kolonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. Die Chinesen sind so ungeschickt, nicht einen Kalender zu machen zu wissen, und für sich scheinen sie alles Begriffs unfähig zu sein; sie zeigten alte Instrumente, die nicht in ihren Kram paßten, – die nächste Vermutung war, daß sie aus Baktrien kamen. Die Vorstellungen von den Wissenschaften der Inder und Chinesen sind falsch.

Nach [Karl] Ritter[7] soll Alexander nicht bloß zu erobern ausgezogen sein, sondern mit der Vorstellung, daß er der Herr sei. Ich bin nicht der Meinung, daß Aristoteles diesen Zweck noch mit einer anderen orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt (nämlich im Orient

7 M: *Erdkunde*, Bd. II, S. 839 (Berlin 1817/18)

blüht noch der Name Alexander, Ispander, auch als Dul-kar-nein, Mensch mit zwei Hörnern, Jupiter Ammon, älteres orientalisches Heldenbild); daß makedonische Könige Anspruch gemacht auf Herrschaft und Abstammung von Heroengeschlechtern Altindiens (Dionysos); ob die »Kenntnis hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor seinem Zuge nach Asien, indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Ister fand, und *sicher nicht* ohne Aristoteles' Rat, der durch Platon und Pythagoras ein Eingeweihter indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann und erst das Orakel der Ammonier (jetzt Schiwa) besuchte, dann das Perserreich zerstörte und Persepolis verbrannte, die alte Feindin indischer Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen schon durch Darios an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel.« Dies ist sinnreiche Kombination aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen orientalischer und indischer Ideen und dem höheren Standpunkt der Geschichte; – es ist heterogen. α) Ich halte mich an das Geschichtliche; und β) Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen, militärischen, politischen Charakter, ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu tun gehabt, – es ist gerade offene Eroberung. Aristoteles' Metaphysik und Philosophie ist ganz entfernt von solchen Schwindeleien, Schwärmereiphantasien anzuerkennen. α) Die Erhöhung Alexanders in orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden, Gott, ist nicht verwundernswürdig. Der Dalai-Lama ist es noch jetzt; Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander. β) Griechenland ohnehin drängte sich zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, – nicht entfernte fremde Bildsäule, sondern gegenwärtiger, in der gottlosen Welt. Demetrios Phalereos und andere in Athen wurden bald nachher als Gott verehrt und gefeiert. γ) Das Unendliche ist ohnehin im Selbstbewußtsein. δ) Die Buddhisten gehen wohl den Alexander nichts an; in seinem indischen Zuge

kommt nichts davon vor. Die Zerstörung von Persepolis ist genug gerechtfertigt als griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Athen, Griechenland zerstört.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten, so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Tieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beschreibungen davon zugeschickt wurde. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, zu seiner Erkenntnis der Natur Schätze sich zu sammeln. Plinius erzählt[8], daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von Jagd, Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Tiergärten, Vogelhäuser, Teiche des persischen Reichs, an Aristoteles gewiesen, ihm von allen Orten alles zu liefern, was merkwürdig war. Solchergestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er instand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden und in 50 Teilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück als öffentlicher Lehrer und lehrte dort auf einem öffentlichen Platze, Lyzeum, einer Anlage, die Perikles zum Exerzieren der Rekruten hatte machen lassen; sie bestand in einem Tempel, dem Apollo Λύκειος geweiht, – Spaziergänge (περίπατοι), mit Bäumen und Quellen und Säulenhallen belebt. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen, nicht vom Herumlaufen des Aristoteles – weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge soll gehalten haben. Er lebte so lehrend 13 Jahre in Athen.

---

8 M: *Historia naturalis* VIII, 17

Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lang aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los. Er wurde der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sei. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalkis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im 63. Jahre seines Alters (Ol. 114, 3; 322 v. Chr.).

Die Quelle seiner Philosophie sind seine *Schriften*; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und Beschaffenheit betrachten, so scheint es uns die Kenntnis seiner Philosophie aus ihnen sehr zu erschweren. Auf seine Schriften kann ich mich nicht näher einlassen. Diogenes Laertios (V, § 21–27) führt deren eine sehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welches die noch vorhandenen sind, die darunter verstanden sind; die Titel sind anders. Er gibt als Reihenzahl derselben 44 Myriaden (440 000) 5270 *versus* an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, gibt 44 Alphabete; – was wir davon haben, möchte sich etwa auf 10 Alphabete belaufen, also ungefähr nur den vierten Teil. Das Schicksal der Aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, daß es eigentlich unmöglich ist (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir eine seiner Schriften echt und unverdorben haben; es müssen Zweifel über ihre Echtheit entstehen, und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt und hinterließ sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dies ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichtum und Alexanders Unterstützung entstanden; daher die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie (ein

Teil oder Abschriften) nach Alexandrien und machte den Grund zur Ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuskripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Wertschätzung verwahrten, oder es sollen (nach anderen) die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamos, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen und 130 Jahre gelegen und also schlecht zugerichtet worden sind. Nach diesem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophrast nach vielen Forschungen sie wieder aufgefunden und an einen Apellikon aus Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulnis verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deswegen noch andere darüber gekommen und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt und das Verdorbene hergestellt haben, so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikons Tod eroberte der Römer Sulla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden und griechische Philosophie eben noch nicht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubnis, des Aristoteles Manuskripte zu gebrauchen und bekanntzumachen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten sie noch das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten.[9]

---

9 M: Strabon XIII, 1, 54; Plutarch, *Sulla*, 26; Brucker I, 798–800

So soll nun die Quelle der Aristotelischen Philosophie beschaffen sein. Aristoteles hat zu seinen Lebzeiten vieles bekanntgemacht – die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek –, sehr verbreitet scheinen sie nicht gewesen zu sein. In der Tat sind mehrere Werke des Aristoteles höchst korrupt, lückenhaft und unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Teil aus mehreren Schriften zusammengeflickt zu sein, so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf eine Weise erklären kann, – eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. Soviel bleibt, daß sie verdorben, oft im einzelnen (*Poetik*) und im größeren nicht zusammenhängend; öfters kommen fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Übel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn sie auch hier und da verdorben, nicht gut geordnet sind, so tut dies für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der Aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange als auch sogar in vielem Detail eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten und zweierlei Schriften geschrieben, esoterische oder akroamatische, und exoterische, – ein Unterschied, der auch bei den Pythagoreern vorgekommen. Den esoterischen Vortrag habe er des Morgens im Lyzeum gehalten; der exoterische habe sich auf die Übung in der Redekunst, im Disputieren, und die Kenntnis der bürgerlichen Geschäfte bezogen, der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die

eigentliche Dialektik.[10] Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit. Man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich spekulativ und philosophisch und welche mehr nur empirischer Natur sind; es ist nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob einige fürs Volk, andere für sich.

a) Zunächst ist zu bemerken, daß der Name *aristotelische Philosophie* sehr vieldeutig ist, – daß das, was man aristotelische Philosophie nennt, *verschiedene Gestaltungen* gehabt hat, sehr verschieden in verschiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerst die eigentlich Aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie α) zur Zeit Ciceros mehr die Form einer populären Philosophie, die sich besonders auf das Naturgeschichtliche, Moralische legte; sie scheint nicht das Interesse gehabt zu haben an der eigentlich spekulativen Philosophie des Aristoteles, bei Cicero findet sich kein Begriff von der spekulativen Seite der aristotelischen Philosophie. β) Eine weitere Form derselben ist die höchst spekulative der alexandrinischen Philosophie – dasselbe, was die neupythagoreische, auch die neuplatonische genannt, die aber ebensogut neuaristotelische zu nennen ist –, die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der platonischen angesehen und bearbeitet ist. γ) Eine Hauptbedeutung ist ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntnis die scholastische Philosophie als aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die echte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandesmetaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die scholastische Philosophie ist nur hervorgegangen aus Traditionen der Aristotelischen

10 M: Gellius, *Noctes Atticae* XX, 5

Lehren. δ) Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendland bekannt geworden sind, hat sich eine aristotelische Philosophie gebildet, die sich der scholastischen zum Teil entgegengesetzt hat, – zu Ausgang der scholastischen Zeit, Wiederherstellung der Wissenschaften. Erst nach der Reformation ging man zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. ε) Neuste schiefe Vorstellungen und Auffassungen derselben. Der große Tennemann ist mit zu wenig philosophischem Sinn begabt, um die aristotelische Philosophie auffassen zu können; in seinen Übersetzungen ist der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegenteil.

Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Prinzip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen.

Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophierens ist schon angegeben. Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend. In den besonderen Teilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deduzierend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er räsoniert auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Räsonnements; dabei ist dieses Eigentümliche, daß er bei diesem Verfahren doch auch durchaus aufs Tiefste spekulativ ist.

b) Von dem *Charakter der Aristotelischen Manier* ist nun *zuerst* zu sprechen. Diese Manier besteht nun darin: Es ist ihm wesentlich um den bestimmten Begriff allenthalben zu tun, das Wesen der einzelnen Seiten des Geistes und der

Natur auf eine einfache Weise, d. h. in Begriffsform aufzufassen; daher ein Reichtum und eine Vollständigkeit der Seiten, die zeigt, daß sie die ganze Anschauung vor sich hat und nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessiert, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen, und für sich einseitig fortgehend sie nicht erschöpfen. Aristoteles faßt die Erscheinung meist auf; allerdings scheint er sich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Universums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als spekulativer Philosoph auf und verarbeitet es so, daß der tiefste spekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen ohnedies den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die spekulative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dies reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn umgekehrt Aristoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt und zu seiner Bestimmung übergeht, so hat dies ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Aristoteles nimmt nun den Gegenstand, den er behandelt, auf und betrachtet ihn, was für einzelne Bestimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z. B. das Wesen, ἀρχή, αἰτία, das Zugleich (ὁμοῦ) usf.; er sagt: Das Wesen wird gesagt so, und auch so, in diesem Sinne, in vielen Bedeutungen, diese Bestimmungen finden sich daran vor. Er nimmt jede Vorstellung vor: Denken; so in der Physik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Diese Gegenstände werden empirisch aufgeführt; er nimmt auch die

verschiedenen Gedanken vor, welche die Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise räsonierend, und kommt dann zur wahrhaften spekulativen Bestimmung. Es ist oft (zum Teil) ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Notwendigkeit fortgeht und wo die Reihe der Bedeutungen nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach, nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet einesteils eine Vollständigkeit der Momente, andernteils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Notwendigkeit. Von dieser Reihe geht er dazu über, sie denkend zu betrachten; und dies Bestimmen des Gegenstandes nach den verschiedenen Seiten, so daß der Begriff daraus hervorgeht, der spekulative Begriff, die einfache Bestimmung, – dies ist es, wo Aristoteles eigentlich philosophisch wird und zugleich darin höchst spekulativ.

Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu tun, alles auf eine Einheit oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen, sondern im Gegenteil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten und so es zu verfolgen. α) Jenes kann einesteils oberflächlich sein, z. B. Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch ist leere Bestimmtheit; aber β) ist es auch notwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, – ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weise. Aristoteles verläßt die Bestimmung in einer anderen Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat, aber zeigt, wie sie hier ist oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In seiner eigentlichen Spekulation ist Aristoteles so tief als Platon und zugleich entwickelter und bewußter, und die Gegensätze erhalten eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt bei Aristoteles freilich die schöne Form Platons, diese Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieser Unterredungston, der ebenso lebendig als gebildet und human ist. Allein wo wir Platon – in seinem *Timaios* – seine Idee spekulativ aussprechen (the-

tisch) sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein und dies begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen. Er sucht jeden Gegenstand zu bestimmen (ὁρίζειν, ὅρος angeben); weiter dringt er aber spekulativ in die Natur des Gegenstandes ein. Dieser Gegenstand bleibt aber in seiner konkreteren Bestimmung; er führt ihn selten auf abstrakte Gedankenbestimmungen zurück. Das Studium des Aristoteles ist so unerschöpflich. Die Darstellung ist schwer, weil er nicht auf allgemeinere Prinzipien zurückführt. Um aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu einem Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, sowie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urteil in wenig Worten. Es ist dies eine Methode des Philosophierens, die eine sehr große Wirksamkeit hat und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Notwendigkeit.

Auf dieselbe Weise, wie nun Aristoteles im einzelnen verfährt, so verfährt er auch im ganzen. Das Ganze des Universums, der geistigen und sinnlichen Welt, behandelt er so; aber diese Menge ist nur aufgeführt als eine Reihe von Gegenständen. Es ist dies nun nicht Definition, Konstruktion usf.; die Notwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es ist eine empirische Seite des Nacheinander-Betrachtens

der Gegenstände, aber es gehört mehr zur äußeren Manier; das Weitere ist auf das Tiefste spekulativ. Aristoteles verfährt nicht systematisch, daß er aus dem Begriff selbst entwickelte; sondern sein Fortgang gründet sich auf die angegebene Weise, eben *so* äußerlich anzufangen. Und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen.

c) Das *zweite* ist die Bestimmung seiner Idee. Die allgemeine Idee ist zunächst anzugeben mit den besonderen Hauptmomenten. Ganz im allgemeinen ist zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt und zuerst über die *Würde der Philosophie* sagt im zweiten Kapitel des ersten Buchs der *Metaphysik*: Der Gegenstand der Philosophie sei das am meisten Wißbare (τὰ μάλιστα ἐπιστητά), nämlich »das Erste und die Ursachen (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια); denn durch diese und aus diesen wird alles andere erkannt«, das ist das Vernünftige; »die Prinzipien werden nicht erkannt durch die Substrate (Subjekte, ὑποκείμενα)«, darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat erklärt für »die Hauptuntersuchung das wesentlichste Wissen (ἀρχικωτάτη), die Erkenntnis des Zwecks; dieser aber ist das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur«. Dies ist wie Platon und Sokrates; der Zweck ist aber das Wahrhafte, Konkrete gegen die abstrakte Platonische Idee. Er sagt dann über den Wert der Philosophie: »Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophieren angefangen, so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (χρήσεως) willen. Dies zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Denn erst, wenn man mit allen Notwendigkeiten (den Bedürfnissen) und [dem,] was zur Bequemlichkeit [gehört], fertig ist, hat man angefangen, eine solche (philosophische) Erkenntnis zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der

ist, der um seiner selbst willen ist, nicht um eines anderen willen, so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften; weil sie allein um ihrer selbst willen« (das Erkennen des Erkennens wegen) »ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten«; sie ist nicht im Besitz eines Menschen. »Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig (δούλη)«; die Philosophie ist aber frei. »So daß, nach Simonides, Gott allein diesen Preis (γέρας) besitzt; unwürdig ist es aber des Menschen, die Wissenschaft, die ihm gemäß (gegeben, τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter etwas sagen (λέγουσί τι) und der Neid (τὸ φθονεῖν) die Natur des Göttlichen ist, so müßten alle, die höher hinauswollen, unglücklich sein (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς)«; die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht alles wieder gleich. »Aber das Göttliche kann nicht neidisch sein«, d. h. das, was es ist, nicht mitteilen, nicht gemeinschaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert es sich nicht auf), so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme; »und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es ist nicht dafür zu halten, daß irgendeine geehrter (höher zu achten, τιμιωτέραν) sei. Denn die die göttlichste ist, ist die geehrteste«; was das Vortrefflichste hat und mitteilt, ist geehrt, – die Götter sind also zu ehren, darum weil sie diese Wissenschaft haben. »Gott ist gehalten (δοκεῖ) für die Ursache und das Prinzip von allem; und darum hat Gott sie auch allein oder am meisten.« Aber eben deshalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß – diese Gott gehörende Wissenschaft –, suchen zu wollen. »Notwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher.«

Das *Nähere* der Aristotelischen Philosophie anzugeben, ist schwierig; er ist viel schwerer als Platon zu verstehen. Dieser hat Mythen; über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Platon gelesen. Bei Aristote-

les geht es aber gleich ins Spekulative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophiert zu haben und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungswelt vor und geht sie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, sein Tagewerk, was *ist* – wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Kursus –, und scheint nur das Wahrhafte im Besonderen, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten; das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dies hat nichts Glänzendes; er scheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen sich erhoben zu haben – wie Platon von den Ideen, ihrer Herrlichkeit spricht –, führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben – seine sogenannte Logik ist etwas anderes –, so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in allem zu erkennen; β) nichts als das *eine* Absolute, – sondern es (die Idee Gottes) erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den anderen, aber ist alle Wahrheit: »Es gibt Pflanzen, Tiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste.« Wie schon bemerkt, geht Aristoteles ganze Reihen von Begriffen durch, aus denen wir aber nur von einzelnen, vom Besonderen Proben, nähere Vorstellungen geben wollen.

Ich will *zuerst* von seiner *Metaphysik*, von ihren Bestimmungen sprechen; *dann* den Grundbegriff der *Natur* angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; *drittens* will ich vom *Geist*, von der Seele einiges erwähnen und *zuletzt* noch von seinem *logischen* Begriff besonders sprechen.

1. Metaphysik

Das Allgemeine seines Begriffs ist anzugeben. Seine spekulative Idee ist vorzüglich aus den Büchern der *Metaphysik* zu schöpfen. Allein diese hat die ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß entweder mehrere Schriften

in eins zusammengefügt; oder, wenn der Körper dieser Schrift so eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint, so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sei. Metaphysik ist nicht ein Name des Aristoteles, auch von Älteren ist sein Werk nicht unter diesem Namen gekannt; was bei uns Metaphysik, hieß Aristoteles πρώτη φιλοσοφία.[11]

Die reine Philosophie oder Metaphysik unterscheidet Aristoteles sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als »die Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt« (IV, 1). Auf die Bestimmung dessen, was nun dies Wesen ist – diese *Substanz* (οὐσία) zu erkennen –, geht Aristoteles vorzüglich (VII, 1). In dieser Ontologie oder, wie wir es nennen, Logik untersucht und unterscheidet er genau die vier Prinzipien: α) die Bestimmtheit oder Qualität als solche, wodurch etwas Dieses ist; β) die Materie (ὕλη); γ) das Prinzip der Bewegung; und δ) das Prinzip des Zwecks oder des Guten (I, 3).

Die Idee des Aristoteles ist unterschieden von der des Platon. Und zwar bestimmt Platon die Idee als das Gute, als den Zweck, als das Allgemeine überhaupt; Aristoteles aber geht weiter. Wir haben davon gesprochen, daß die Idee bei Platon in sich wesentlich konkret, in sich bestimmt ist. Insofern die Idee nun in sich selbst bestimmt ist, so ist das Verhältnis der Momente in ihr näher zu fassen, herauszuheben, und diese Beziehung der Bestimmungen aufeinander ist nun als *Tätigkeit* überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte von dergleichen im Bewußtsein zu haben, das Mangelhafte der Idee, des Allgemeinen, des Gedankens, des Begriffs, dessen, was nur an sich ist. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; die Tätigkeit der Verwirklichung ist noch nicht gesetzt, das Ansich ist so ein Träges. Vernunft, Gesetze usf. sind so abstrakt; aber das Vernünftige, als sich ver-

11 M: *Metaphysik* VI, 1; *Physik* II, 2; I, 9

wirklichend, erkennen wir als notwendig, – um auf solch Allgemeines, solche Vernunft, solche Gesetze soviel zu halten. Das Platonische ist im Allgemeinen das Objektive, aber das Prinzip der Lebendigkeit, das Prinzip der Subjektivität fehlt darin; und dies Prinzip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjektivität, sondern der reinen Subjektivität ist Aristoteles eigentümlich.

So ist bei Aristoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Substantielle; und dies Allgemeine, den Zweck macht er geltend, hält ihn fest im Gegensatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten. Das Werden des Heraklit ist eine richtige, wesentliche Bestimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit, der Allgemeinheit. Der Strom verändert sich immer, aber er ist auch perennierend – und ist noch mehr ein Bild, eine allgemeine Existenz; woraus denn sogleich sichtbar ist, daß er vorzüglich gegen Heraklit und andere streitet, daß Sein und Nichtsein nicht dasselbe ist, oder den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, daß ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sei (IV, 3–6). Es erhellt sogleich, daß Aristoteles nicht das reine Sein oder Nichtsein versteht, diese Abstraktion, die wesentlich nur das Übergehen des einen in das andere ist; sondern unter dem, *was ist*, versteht er wesentlich die Substanz, Idee. Aristoteles fragt nur nach dem, was das Bewegende ist; und dies ist der λόγος, der Zweck. Wie er gegen das Prinzip der bloßen Veränderung das Allgemeine festhält, so macht er im Gegenteil, gegen die Pythagoreer und gegen Platon, gegen die Zahl die Tätigkeit geltend. Tätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend, – ist Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzt als die sich selbst gleiche Veränderung, – ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen. In der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich; und der Zweck ist

das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die *Hauptbestimmung*, auf die es bei Aristoteles ankommt.
Das *Nähere* sind nun die *zwei Hauptformen*, welche er bestimmt: α) als die der *Möglichkeit* (δύναμις, *potentia*) und β) der *Wirklichkeit* (ἐνέργεια, *actus*), noch bestimmter der *Entelechie* (ἐντελέχεια), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist. Dies sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles vorkommen (IX, 1–7; etc.) und die man kennen muß, um ihn zu fassen. Der Hauptbegriff der Substanz ist, daß sie nicht nur *Materie ist* (VII, 3). Alles Seiende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (ὑποκείμενον), an dem sie vorgeht. Die Materie selbst aber ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur δυνάμει, – nicht die Wirklichkeit, dies ist die *Form*; daß sie wahrhaft sei, dazu gehört Form, Tätigkeit (VIII, 1–2). Δύναμις heißt gar nicht Kraft bei Aristoteles (Kraft ist vielmehr unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbestimmte Möglichkeit; ἐνέργεια aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. Δύναμις ist Anlage, das Ansich, das Objektive bei Aristoteles; dann das abstrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, sie ist nur *potentia*. Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen »das Wesen«, so ist damit noch nicht Tätigkeit gesetzt; Wesen ist nur an sich, ist nur Möglichkeit, ist ohne unendliche Form. Die Materie ist nur das, was an sich ist; denn wenn sie alle Formen annehmen kann, so ist sie eben nicht selbst das formierende Prinzip. Dabei hat die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie nicht voneinander getrennt. Die Materie ist nur eine Möglichkeit, die Form gibt ihr die Wirklichkeit; aber so ist Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit, – die Materie ist gewöhnlich im gemeinen Leben das Substantielle. Energie ist konkreter Subjektivität, Möglichkeit das Objektive; das wahrhaft

Objektive hat allerdings auch Tätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjektive auch δύναμις.

Aus dieser Bestimmung erhellt eine Art des Gegensatzes der Aristotelischen Idee gegen die Platonische. Aristoteles polemisiert oft gegen die Zahlen und Ideen. Platon drückt das Wesen mehr als das Allgemeine aus, wodurch das Moment der Wirklichkeit ihm zu fehlen oder wenigstens in den Hintergrund zu stehen zu kommen scheint. Und in der Tat ist dies negative Prinzip auch nicht so unmittelbar ausgedrückt, aber wesentlich ist es daran, wenn es die Einheit Entgegengesetzter ist; denn diese Einheit ist wesentlich negative dieser Entgegengesetzten, was ihr Anderssein, Entgegensetzung aufhebt und sie in sich zurückführt. Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Tätigkeit, tätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichsein entzweien, die Einheit aufheben und die Entzweiung setzen, – nicht mehr Fürsichsein, sondern Sein-für-Anderes, also Negativität gegen die Einheit. Die Idee ist mehr: das Aufheben der Entgegengesetzten, aber eins der Entgegengesetzten ist selbst die Einheit. Wenn bei Platon das affirmative Prinzip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Überwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben. (Vgl. VII, 13)

Was Aristoteles gegen die Platonischen Ideen einwendet, ist weitläufig (I, 7, 9). Er findet diese Prinzipien nicht genügend. (Wir sahen oben schon, daß auch Aristoteles das Allgemeine, den Zweck, aber hauptsächlich das Prinzip der Individuation aufstellt.) Die Tätigkeit, Wirklichkeit sei nicht in ihnen zu finden; daß die wirklichen Dinge teilhaben an den Ideen (παραδείγματα), sei leeres Gerede (κενολογεῖν) und Metaphern. Es gebe so viele Bestimmtheiten als Dinge. Es enthalte Widersprüche, selbständige Gattungen anzunehmen: Sokrates, Mensch, zweifüßig, Tier.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Mo-

mente Tätigkeit und Möglichkeit nicht in eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieses Gegensatzes gibt die unterschiedenen *Weisen der Substanz*. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch, und sie erscheinen bei ihm mehr als eine Reihe von verschiedenen Arten der Substanzen, nacheinander betrachtet, als in ein System zusammengebracht. Deren sind einige Hauptbestimmungen unter anderen folgende drei Momente.

a) »Die *sinnliche empfindbare Substanz*« (XII, 1–2; VII, 7), eine endliche Substanz, ist nur nach dieser Form, die die einer Materie hat, von der die Form unterschieden ist, eine äußerliche ist. Dies macht die Natur des Endlichen überhaupt aus, Trennung der Form, des Äußerlichen, von der Materie; die Form an ihr ist auch das Wirksame, der Form kommt die Tätigkeit zu, – aber sie ist hier äußerlich, unterschieden von der Materie. »Die sinnliche Substanz«, sagt Aristoteles, »hat die Veränderung an ihr, aber so, daß sie in das Entgegengesetzte übergeht. Eins dieser Entgegengesetzten bleibt, das andere verschwindet; das Dritte außer diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung ist die Materie.« Die Hauptkategorien, die er nennt, sind die vier Unterschiede, nämlich α) nach dem Was (κατὰ τὸ τί) – εἶδος, dem Zweck, der einfachen Bestimmung –, β) oder nach der Qualität (ποιόν), den weiteren Eigenschaften, γ) oder Quantität (ποσόν), δ) oder Wo (ποῦ). Es sind die Kategorien von α) Entstehung und Untergang nach dem Was (κατὰ τόδε), dem bestimmten Wesen; β) Vermehrung und Verminderung nach der Quantität; γ) Veränderung nach den Eigenschaften (πάθος) – wohl nach dem ποιόν; δ) Bewegung nach dem Orte. Die Materie ist das tote Substrat, das Subjekt, »die Grundlage, an der die Veränderung vorgeht«; die Materie leidet Veränderungen. »Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit; das mögliche

Weiße verändert sich ins wirkliche Weiße. Nicht aus dem Nichts entstehen nach Zufall die Dinge; sondern alles entsteht aus einem Seienden« – Identität. »Das Mögliche heißt also selbst ein Seiendes«; dies, als allgemein in sich Seiendes, bringt diese Bestimmungen herbei, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. »Die Materie ist das Einfache, – die Möglichkeit« (näher bestimmt) »ist dieselbe, aber als entgegengesetzt; etwas wird nur diese Materie in der Wirklichkeit, das seine Materie auch der Möglichkeit nach war.« Es ist also gesetzt: α) Materie, das allgemeine Wesen, Substrat der Veränderung, gleichgültig gegen das Entgegengesetzte; β) die Bestimmtheiten, das Negative, gegeneinander; γ) das Bewegende, die reine Tätigkeit. So erscheinen an der sinnlichen Substanz die Momente verschieden, aber noch nicht die Rückkehr in sich; aber die Tätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte in sich enthält (eins aufhebt), – also schon auch das, was werden soll.

b) Eine *höhere Art* (IX, 2; VII, 7; XII, 3) ist die, wo die Tätigkeit hereinkommt, die Energie, der *actus* überhaupt, das abstrakt Negative, aber enthaltend das, was werden soll; die sinnliche Gestalt an ihr ist nur die Veränderung. Insofern also nun die Tätigkeit das enthält, was werden soll, ist sie der *Verstand* (νοῦς), und sein Inhalt ist der Zweck (εἶδος), und dieser ist dies, durch die Tätigkeit, die Energie, gesetzt, verwirklicht zu werden. Die Momente näher bestimmt, so ist Materie das Subjekt der Veränderung, – auch hier haben wir Materie, δύναμις. Die beiden Extreme sind die Materie (Möglichkeit) und der Gedanke (Wirksamkeit), – einmal das passive Allgemeine, das andere Mal das tätige Allgemeine. In diese beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht; denn sie sind das Ansichseiende, Allgemeine als solche in entgegengesetzter Form. »Was verändert wird, ist Etwas« (die Bestimmtheit) »und geht von einem Anderen ins Andere« (in das Entgegengesetzte) »über, durch ein Anderes, von dem es bewegt wird; worin« (Ort), – »die Materie; und zu was, – die Idee«,

Zweck, das Allgemeine. Insofern dies Allgemeine das Bewegende ist, heißt es Ursache, ἀρχή, insofern es aber Zweck ist, ist es der Grund, αἰτία (V, 1–2). – Aber die Form ist die Einheit beider, besteht aus Materie oder Substrat und Tätigkeit; was Aristoteles nicht weiter erläutert, wie sie an dieser sind, – entgegengesetzt als Aufzuhebendes und zu Setzendes. Das Tätige setzt seinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derselbe; es ist aber noch Materie, die von der Tätigkeit verschieden ist, wenn auch beide verbunden sind. Bei der sinnlichen Substanz ist das Tätige noch ganz verschieden von der Materie. Der νοῦς ist aber an sich für sich bestimmt, dieser Inhalt wird *actu*; aber der Verstand bedarf so noch der Materie, mit der er noch nicht identisch ist, – sie ist vorausgesetzt. Das, was gewöhnlich bei Aristoteles als Energie vorkommt, kommt auch als Entelechie vor. Dies ist näher dieselbe Begriffsbestimmung der Energie, aber insofern sie freie Tätigkeit ist und den Zweck in sich selbst hat, ihn sich selbst setzt und tätig ist, ihn sich zu setzen, – Bestimmen, als Bestimmen des Zwecks, Realisieren des Zwecks. Die Seele ist wesentlich Entelechie, λόγος, – allgemeines Bestimmen, was sich setzt, sich bewegt.

c) Der *höchste* Punkt ist aber vielmehr, wo δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια vereint sind. Die *absolute Substanz*, das Wahrhafte, Anundfürsichseiende, bestimmt sich hier bei Aristoteles (XII, 6, 7; vgl. IX, 8) näher so, daß sie das *Unbewegte*, Unbewegliche und Ewige ist, aber das zugleich *bewegend*, reine Tätigkeit, *actus purus* ist. Dies das allgemeine Moment. Wenn es in neueren Zeiten *neu* geschienen hat, das absolute Wesen als reine Tätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dies aus Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs. Die Scholastiker haben dies mit Recht für die Definition Gottes angesehen: Gott ist die reine Tätigkeit, ist das, was an und für sich ist; er bedarf keines Materials, – einen höheren Idealismus gibt es nicht. Oder anders ausgedrückt: Er ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen (*potentia*) Tätigkeit selbst ist, wo

beides nicht getrennt ist; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, sie ist es, die ihren Inhalt, ihre Bestimmungen selbst, sich selbst produziert. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Platon und polemisiert aus diesem Grunde gegen Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, wenn dies unbewegt, seiend an und für sich, »nicht als Tätigkeit, Wirksamkeit bestimmt wird, keine Bewegung ist«; es ist nicht identisch mit der reinen Tätigkeit, sondern als ruhend aufgefaßt. Die ruhenden Ideen, Zahlen Platons bringen nichts zur Wirklichkeit; das Absolute ist in seiner Ruhe zugleich absolute Tätigkeit. Energie nennt er auch Entelechie; sie hat ein τέλος in sich, ist nicht nur formelle Tätigkeit, wo der Inhalt sonstwoher kommt. »Es ist möglich, daß das, was Möglichkeit hat« (δυνάμει ist, das Ding an sich, – mit solcher leeren Abstraktion hat Aristoteles nichts zu tun), »nicht tätig (wirklich) ist (ἐνεργεῖν); es hilft also nichts, die Substanzen (οὐσίας) ewig zu machen, wie die Ideen (τὰ εἴδη)« (des Platon und die Zahlen der Pythagoreer), »wenn nicht ein Prinzip, das bewegen kann (μεταβάλλειν, des Bestimmens), darin ist. Wenn die ἀρχὴ sich nicht bewegt, so ist sie nicht tätig, und ihre οὐσία ist nur eine δύναμις; das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht sein. Es muß also ein Prinzip geben, dessen Substanz als Tätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß«, Wirksamkeit gehört ihr selbst an; so ist beim Geist die Energie die Substanz selber.

»Diese Substanz ist ferner *ohne Materie*«; denn die Materie ist als solche gesetzt als das Passive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht unmittelbar (schlechthin) eins ist mit der reinen, wesentlichen Tätigkeit. Hier die Weise, wie auch sonst, ein Prädikat nur zu verneinen; aber was seine Wahrheit, ist nicht gesagt; die Materie ist jenes Moment des unbewegten Wesens. »Es scheint hier aber der Zweifel zu entstehen. Denn alles Tätige scheint δύνασθαι, aber nicht alles Mögliche (δυνάμενον) zu energieren; so daß die Möglichkeit das Erste (πρότερον) zu sein scheint«, – sie ist das

Allgemeine. Alles Energische hat auch Möglichkeit; aber es gibt auch Möglichkeit, die nicht energiert; so könnte man denken, die Möglichkeit stände höher. »Aber wenn es so wäre, so würde nichts der Seienden (οὐδὲν τῶν ὄντων) sein; denn es ist möglich, daß es zwar sein könnte, aber noch nicht wäre (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι). Die Energie ist das Höhere, Frühere (*prius*) als die Möglichkeit.« Aristoteles bemerkt in dieser Rücksicht: »Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen sagen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos (Kronos) oder die Nacht« (die Materie das erste Seiende) »war oder, wie die Physiker, daß alles zumal. Denn wie könnte etwas sein, wenn nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον)? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leukipp und Platon sagen, die Bewegung sei immer; aber sie sagen nicht, warum (διὰ τί). Die reine Tätigkeit ist vor (πρότερον) der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach«, – diese ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt. Bei jener Voraussetzung eines Chaos usf. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, eine Voraussetzung hat; das Chaos ist nur Möglichkeit.

Als das Wesen, das Wahrhafte, ist also zu setzen, was sich in sich selbst, also »im *Kreise*, bewegt; und dies ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die Tat (ἔργῳ)«, d. i. es ist vorhanden, existiert *realiter* in der sichtbaren Natur. Dies folgt aus der Bestimmung des absoluten Wesens als tätigen, das in die Wirklichkeit, gegenständliche Weise treten macht. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dies absolute Wesen der *ewige Himmel;* die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; »er ist aber auch ein Bewegendes«. Da das Kuglige »Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt,

das Unbewegte ist, selbst zugleich eine Substanz und die Energie«; sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, – mit neueren Bestimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, – dies ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst. Er erläutert dies folgendermaßen: »Sein Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dies, was begehrt wird und gedacht wird, ist selbst unbewegt«, ruhend. Es ist Zweck; dieser Inhalt oder Zweck ist aber das Begehren und Denken selbst; solcher Zweck heißt Schönes, Gutes: Was begehrt wird, ist das, was als schön *erscheint* (gefällt), dessen Erstes oder Zweck, was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön *ist*. Es ist als gegenständliches Wesen gesetzt, was »wir aber begehren, weil es so erscheint«, gegeben ist, »mehr als daß es so erscheint, weil wir es begehren«. Denn dann wäre es schlechthin durch die Tätigkeit gesetzt; es selbst ist selbständig, unser Begehren wird erst erweckt. Das wahre Prinzip ist hierin aber »das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt«. Der Gedanke hat Gegenstand; er ist das Unbewegte, welches bewegt. Aber dieser Inhalt ist selbst ein Gedachtes, so selbst Produkt des Gedankens; es ist unbewegt, und so ganz identisch mit der Tätigkeit des Denkens. Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird und welches bewegt, ist dasselbe. »Dies Gedachte aber« (man traut kaum seinen Augen) »ist die andere Reihe an und für sich selbst, ist sich selbst sein eigenes Element«, der als gegenständlich gesetzte an und für sich seiende Gedanke; »und dieses anderen Elements Substanz ist die erste: die erste Ursache ist einfach – nicht Eins –, und die reine Tätigkeit.« Die οὐσία dieses Gedankens ist das Denken; dieses Gedachte ist also die absolute Ursache, selbst unbewegt, aber identisch mit dem Gedanken, der von ihm bewegt wird. »Das Schöne und das Beste« (die Pflicht, das Anundfürsichseiende, Endzweck) »ist eben sol-

ches«, – ein Unbewegtes, das bewegt. »Daß aber das Umweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff.« – »Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Der Trieb (φορά) überhaupt ist die erste Veränderung; die erste ist die Kreisbewegung, diese aber wird von jenem bewegt.« Jenes, der Begriff, *principium cognoscendi*, ist auch das Bewegende, *principium essendi*; er spricht es als Gott aus und zeigt die Beziehung auf das einzelne Bewußtsein.

»Die erste Ursache ist notwendig. Notwendig wird auf dreierlei Weisen gesagt: α) durch Gewalt, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν); β) das Zweite, ohne welches nicht das Gute; γ) was nicht auf eine andere Weise sein kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Prinzip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehangen und die ganze Natur«, das sichtbare Ewige und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig und bleibt immer so. Uns als Einzelnen »ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, Leben, welches das vortrefflichste ist, darin vergönnt. Jenes aber ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil aber dessen Tätigkeit (ἐνέργεια τούτου, des Himmels) selbst auch Genuß (ἡδονή) ist, so ist deswegen Wachen, Empfinden und das Denken (νόησις) das Genußreichste«, entgegengesetzt dem Schlafen; Hoffnungen aber und Erinnerungen sind erst Genuß um dieser willen, weil sie Energien sind. »Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist«, – absoluter Endzweck für sich selbst. Dieser Endzweck ist der Gedanke selbst; die Theorie ist daher das Vortrefflichste. »Der Gedanke (ὁ νοῦς) denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν, Aufnahme) des Gedachten (νοητοῦ)« als seines Gegenstandes, so ist er rezeptiv; »er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt (νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν), so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist«; der Gegenstand schlägt um in Aktivität, Energie.

Das Hauptmoment in der Aristotelischen Philosophie ist,

daß das Denken und das Gedachte eins ist, – daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist. »Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke.« Das Denken ist das *Denken des Denkens.* Vom Denken sagt Aristoteles: »Es wirkt, insofern es hat« (oder: sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit), »so daß jenes« (das Wirken, die Tätigkeit) »mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft (νοῦς) Göttliches zu *haben* meint« (das νοητόν). Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens. Die Spekulation (ἡ θεωρία) ist so das Erfreulichste (Seligste, ἥδιστον) und Beste (Höchste). »Wenn nun Gott immer so wohl daran ist als wir zuweilen (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεί)« – bei uns als einzelner Zustand, Gott ist dies ewige Denken selbst –, »so ist er bewundernswürdig (θαυμαστόν); wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger.« Die Menschen sind durch das Bewundern – Ahnen, Anschauen, Wissen eines Höheren – zur Philosophie gekommen (I, 2). »So ist er aber daran (ἔχει δὲ ὧδε). Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή).« Besser: Denn das Leben des νοῦς ist Wirksamkeit. »Er aber ist die Wirksamkeit (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια); die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges (ἀΐδιος) Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges und das beste Leben sei. Diese οὐσία ist ferner keine Größe.«

Der Begriff sagt: Das Wahre ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven und darum weder das eine noch das andere wie sowohl das eine als das andere. In diesen tiefsten spekulativen Formen hat Aristoteles sich herumgearbeitet. Das Ansich, der Gegenstand, ist nur die δύναμις, das Mögliche; das Wahrhafte ist ihm diese Einheit selbst. Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, bloßer Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist es bei Aristoteles auch nicht trockene Identi-

tät; sie ist nicht das τιμιώτατον, Gott, sondern dies ist die Energie. Sie ist Tätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so nicht tote Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich. Wenn Aristoteles die strohene Verstandesidentität oder die Erfahrung (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) zum Prinzip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher spekulativen Idee (νοῦς und νοητόν) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch; νοῦς ist auch δύναμις, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere – darum Höhere –, sondern Einzelheit, Tätigkeit. Er unterscheidet zweierlei νοῦς, den aktiven und passiven. Der νοῦς als passiv ist nichts anderes als das Ansich, die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; aber erst als Tätiges wird es gesetzt. Jedoch dies Erste, Unbewegte, als von der Tätigkeit unterschieden, als passiv, ist doch als Absolutes die Tätigkeit selbst. Dieser νοῦς ist alles an sich; aber es ist erst Wahrheit durch die Tätigkeit.

Das Denken ist dem Aristoteles ein Gegenstand wie die anderen, eine Art von Zustand. Er sagt nicht, es sei allein die Wahrheit, alles sei Gedanke; sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, *sei*, die Wahrheit sei, sagen wir. Ferner sagen wir, daß der Gedanke *alle* Wahrheit sei; nicht so Aristoteles. Ebenso haben wir in der Vorstellung Empfindung usw. als Wirkliches neben dem Denken. Wie jetzt die Philosophie spricht, drückt sich Aristoteles nicht aus; dieselbe Ansicht liegt aber durchaus zugrunde. Eben dies ist die spekulative Philosophie des Aristoteles, alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln. Aristoteles denkt die Gegenstände, und indem sie als Gedanken sind, sind sie in ihrer Wahrheit; das ist ihre οὐσία. Das heißt nicht, daß die Gegenstände der Natur darum selbst denkend seien. Die Gegenstände sind subjektiv von mir gedacht; dann ist mein Gedanke auch der Begriff der Sache, und dieser ist die Substanz der Sache. In der Natur existiert der Begriff nicht als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat

Fleisch und Blut; er hat aber eine Seele, und diese ist sein Begriff. Was die Dinge an und für sich sind, erkennt Aristoteles; und das ist ihre οὐσία. Der Begriff ist nicht für sich selbst, aber er ist, durch Äußerlichkeit verkümmert. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit ist: »Wahrheit ist Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande.« Aber die Vorstellung selbst ist nur eine Vorstellung, ich bin mit meiner Vorstellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Übereinstimmung; ich stelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, – Ich und Hausvorstellung sind ein anderes. Nur im Denken ist wahrhafte Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; *das bin Ich.* Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. Es hat nur immer selbst die Form, daß er von Vorstellungen anfängt, von empirischen Zuständen des Denkens, z. B. von Schlaf, Müdigkeit; davon separiert er aber dann das Denken. Aristoteles spricht nur von νοῦς, nicht von einer besonderen Natur des νοῦς.

Hier *löst* Aristoteles (XII, 9) nun noch viele *Zweifel*, ob z. B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sei. »Es entstehen noch einige Zweifel (ἀπορίαι) wegen des νοῦς, denn er scheint unter allem das Göttlichste; es hat einige Schwierigkeiten« (sich vorzustellen), »in welchen Bestimmungen oder Zuständen« (wie er sich verhalte, daß) »er dies sei (πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη). α) Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher (σεμνόν)? β) Wenn er aber denkt und ihn aber ein Anderes dabei beherrschte (ἄλλο κύριον), so wäre das, was seine Substanz ist, nicht ein Gedanke (νόησις), sondern ein Vermögen (δύναμις, Kraft).« Alles ist Denken, immer ein Nichtruhendes; wir finden nicht auch ein Denken vor. »So wäre er nicht die beste (ἀρίστη) Substanz; denn wegen des Denkens (τοῦ νοεῖν, *actu*) ist ihm seine Würde (τὸ τίμιον). γ) Ob nun der Gedanke (νοῦς) oder das Denken (νόησις) seine Substanz ist, was denkt er? Sich selbst oder ein Anderes? Und

wenn ein Anderes, immer dasselbe oder ein Anderes? Ist nun oder nicht verschieden, das Schöne zu denken oder das Zufällige?«

»α) Wenn der νοῦς nicht Gedanke (νόησις), sondern nur Vermögen (δύναμις) ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll sein«; Kraft nutzt sich ab. β) Alsdann, wenn der Gedanke nicht dieses Wahre wäre, so »wäre ein Anderes vortrefflicher als der νοῦς, – das Gedachte (νοούμενον), und das Denken und der Gedanke befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt, – daß dieses zu fliehen ist. Denn einiges nicht zu sehen, ist besser, als es zu sehen; die νόησις wäre also nicht das Beste. Der νοῦς ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (κράτιστον, das Mächtigste) ist und er der Gedanke ist, *der* Gedanke des Gedankens (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις). Denn Wissen und Empfindung und Meinung und Überlegung *scheinen* immer eines anderen zu sein« (einen anderen Gegenstand zu haben, oder sind ein *Scheinen*), »ihrer selbst nur im Vorbeigehen (ὡς ἐν παρέργῳ)«, zuweilen. »γ) Alsdann, wenn das Denken (νοεῖν) und das Gedachtwerden (νοεῖσθαι) verschieden, welchem von beiden kommt das Gute (εὖ) zu? Denn es ist nicht dasselbe für das Denken (νοήσει) und das Gedachte (νοουμένῳ). Oder ist bei einigen Dingen (ἐπ' ἐνίων) die Wissenschaft die Sache selbst (πρᾶγμα)? Im Praktischen (τῶν πρακτικῶν) ist es die Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (τὸ τί ἦν εἶναι), im Theoretischen der Grund (λόγος) und der Gedanke (νόησις). Da also das Gedachte und der νοῦς nicht verschieden sind, als welche keine ὕλη haben, sind sie dasselbe; und es ist nur *ein Gedanke des Gedachten.*«

»Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zusammengesetztes (σύνθετον) sei. Denn es möchte sich in den Teilen des Ganzen verändern. Das Gute (τὸ εὖ, der Zweck) ist aber nicht in diesem oder jenem Teil, sondern es ist das Beste im Ganzen (ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον), als ein Anderes von ihm (ὂν ἄλλο τι)«, dem Ganzen. »So verhält

sich ewig (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) das Denken seiner selbst (αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις)«, wie das Beste im Universum.
Aristoteles (XII, 10) widerlegt noch einige andere Gedanken: Es kommen z. B. in Verlegenheit, die alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen. – Seine weitere Metaphysik untersucht die näheren Bestimmungen, was Idee sei, was Prinzip usf. sei, aber es erscheint in loser Weise nacheinander, obgleich es dann zu einem ganz spekulativen Begriff vereinigt wird.
Dieses Spekulative ist nun aber das Beste und Freiste. Diese Idee ist nun zu sehen in der Natur (als Himmel) und in der denkenden Vernunft. Aristoteles geht nun von hier zum sichtbaren Gott über, zum Himmel. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum; im Universum bricht Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erscheinend oder als bewegend auf. Und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. Das Prinzip, Ursache, der Himmel, »ist selbst unbewegt, aber bewegend, – in ewiger und einer Bewegung«; das ist der Himmel der Fixsterne. »Wir sehen außer der einfachen Umwälzung (παρὰ τὴν φοράν) des Ganzen, der Bewegung der ersten unbewegten Substanz (Umwälzung des Firmaments), noch andere ewige Bewegungen, – die der Planeten« (XII, 8). Dann kommt Aristoteles auf die Planeten; auf das Nähere können wir uns nicht einlassen.
Hierüber, über die *Organisation des Universums* im allgemeinen, sagt Aristoteles (XII, 10), es sei zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe, ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst oder als eine Ordnung oder auf beide Weisen wie eine Armee. »Denn in der Ordnung besteht das Gute und der Feldherr, und er ist es in höherem Grade (ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος); denn er ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn.« Er bleibt allgemein sie, – wie auch der Feldherr das Ordnende und das Geordnete ist. »Alles nun ist auf eine

gewisse Weise (πώς), aber nicht auf gleiche Weise zusammengeordnet (συντέταχται)« (verschiedene Arten der Organe), »das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen; und sie sind nicht so, daß keines zu dem anderen eine Beziehung hätte, sondern sie sind ein Verhältnis zueinander. Denn alles ist zu *Einem* zusammengeordnet. Aber wie in einem Hause den Freien es am wenigsten gestattet ist, was es sei (das Zufällige, ὅτι ἔτυχε) zu tun, sondern was sie tun, alles oder das meiste, (Gesetz) geordnet (vorgeschrieben, τέταχται) ist, den Sklaven und Tieren hingegen weniges, was ins allgemeine geht (μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν), sondern vieles, wie es kommt« (ὅτι ἔτυχε, Willkür und Zufälligkeit), so ist auch das Vortrefflichste, nach dem Allgemeinen, dem Gedanken, νοῦς, tätig zu sein. »Denn das Prinzip eines jeden ist seine Natur. Ebenso ist notwendig, daß alles in den Unterschied (Urteil) komme (ins Gericht); aber einiges ist so beschaffen, daß mit demselben alles in Gemeinschaft zum Ganzen ist«, gegen die Zahlen und Ideen.

Nimmer Gedeihn bringt Vielherrschaft; nur einer sei Herrscher.[12]

Besondere Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat. Bei der Seele werden wir wieder aufs Denken zurückkommen. Aristoteles hat viele physikalische Werke, dann Werke über Seele (Geist), Zustände derselben. Da wird von den logischen Büchern gesprochen werden. Das bisher Angeführte steht in der *Metaphysik* (in den letzten Kapiteln des elften oder zwölften Buchs). In der Lehre der Seele tritt das Spekulativste wieder hervor.

2. Naturphilosophie

Aristoteles' Physik oder Naturphilosophie ist enthalten in einer ganzen Reihe von *Werken*, die eine ziemlich vollstän-

12 M: *Ilias* II, v. 204

dige Ordnung dessen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Naturphilosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine *Physische Lehre* in acht Büchern: φυσικὴ ἀκρόασις, oder *Von den Prinzipien* (περὶ ἀρχῶν). Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung und vom Raum und Zeit ab, wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung und ihre Momente, Raum und Zeit, Begriff ihrer Erscheinung, der sich erst in den Körpern realisiert, das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt zum Prinzip der Vereinzelung übergeht. (Aristoteles' Physik ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die Metaphysik der Natur wäre; Physiker sagen nur, was sie gesehen, welche delikate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, nicht, daß sie was *gedacht*.) Auf dieses folgen deswegen seine Bücher *Vom Himmel*. Sie handeln von der Natur des Körpers überhaupt und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, und der allgemeinen abstrakten Beziehung des Körperlichen aufeinander (Attraktion) als durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, und der Bestimmung der abstrakten reellen Körper oder Elemente. Dann folgen seine Bücher *Von der Entstehung und dem Untergang*, dem physikalischen Prozesse, – wie vorher Bewegung, ideellem Prozesse. Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Prozesse als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte usf.; jene Elemente: seiende reale Seite, gleich bestehend, – diese: Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schließt sich seine *Meteorologie*; das ist der allgemeine physikalische Prozeß in seinen realsten Formen. Hier kommen dann partikuläre Bestimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Tau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben usf. vor. Über einige Materien (z. B. *Farben*) schrieb er eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch

Von der Welt, was den Schluß macht, soll unecht sein, – eine abgesonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Teil das Allgemeine der Dinge enthält, was schon in dem anderen enthalten und diesem Zyklus nicht angehört. – Endlich geht er zur organischen Natur über. Auch Physiologie enthalten seine Werke, nicht nur Naturgeschichte, sondern Anatomie, z. B. seine Werke *Über das Gehen der Tiere, Über die Teile der Tiere* – eine Anatomie. Er spricht *Von der Geburt* (Entstehung) *der Tiere* – eine Physiologie, *Über gemeinschaftliche Bewegung der Tiere*, kommt dann auf den Unterschied *Von Jugend und Alter, Schlaf und Wachen*, spricht *Über das Atmen, Über den Traum, Über die Kürze und Länge des Lebens* usf. Er behandelt dies teils empirischer, teils mehr spekulativ. Endlich folgt *Die Tiergeschichte*, nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Tiers, – eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift *Über die* (Physiologie der) *Pflanzen* (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeschrieben. Es ist die Naturphilosophie so in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Es ist schon dies vom Allgemeinen der Aristotelischen Philosophie erinnert, daß die verschiedenen Teile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen. So ist es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von einigem Rechenschaft gegeben werden; einiges ist nicht so allgemein, daß es das andere umfaßte, denn jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffs, sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächsten Ursachen, wie wir es in unserer Physik haben.

Was den Plan im allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dies nicht die notwendige Ordnung ist, in welcher die Naturphilosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt – die

Wissenschaft, die die Teile aus dem Ganzen herleitet –, daß auch das nicht Spekulative doch diesen Zusammenhang als äußere Ordnung beibehalten. Dies ist schlechthin vorzuziehen der Ordnung in unseren physischen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist; – was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemäßer, die ganz ohne Begriff und Vernunft die sinnliche Erscheinung der Natur auffaßt. Früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurechtkommen zu können, hat die Physik bestimmt, sie, soviel sein kann, entfernt zu halten und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur in die Hand und vors Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entraten; allein durch eine Art stillschweigender Übereinkunft lassen sie gewisse Begriffe bestehen aus Teilen usw., Kräfte usw. gelten und bedienen sich derselben, ohne im geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und *wie* sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebensowenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Erscheinung aus.

Aristoteles und die Älteren überhaupt verstehen unter Physik das Begreifen der Natur, – das Allgemeine; sie heißt Lehre von den Prinzipien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Prinzips und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Spekulativen aufhebt.

Seine *Naturphilosophie*. Das Physikalische des Aristoteles ist vornehmlich philosophisch, nicht experimental, – daß er nacheinander den bestimmten Begriff jedes Gegenstandes aufsucht, vielerlei Gedanken anführt, zeigt, warum sie ungenügend und was die einfache Verstandesbestimmung eines jeden ist. Aristoteles in seiner Physik ist gleichsam empirisch verfahren. Er nimmt alle Umstände in einem Gegenstande – wie Zeit, Raum, Bewegung, Wärme, die Erfahrungen, Er-

scheinungen – auf; und dies wird nicht anders als spekulativ, – gleichsam ein Zusammenfassen der Momente, die in der Vorstellung sind. Man kann sagen, Aristoteles ist ein *völliger Empiriker,* nämlich zugleich ein denkender. *Empiriker* nämlich: er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewußtsein davon wissen (sein Begriff von Zeit, s. S. 188 ff.); er widerlegt die empirischen Vorstellungen, frühere Philosopheme, hält fest, was aus dem Empirischen beibehalten werden muß. Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält, so bildet er den Begriff, ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben *total*; d. h. er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, sondern sie zumal in *einem*, – wie es die verständige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, als sie immer in der einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dies höchst spekulativ sein; *das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff.*

a) *Bestimmung der Natur,* das Allgemeine. Aus seiner *Physik* will ich wenigstens den Hauptbegriff erwähnen. In Rücksicht des Begriffs der Natur muß man sagen, daß diese bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist, – auf eine Weise, die erst in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden ist, zwar in subjektiver Form, die das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft.

In der Idee der Natur kommt es nach Aristoteles (II, 8) wesentlich auf *zwei* Bestimmungen an: 1. den Begriff des Zwecks und 2. den Begriff der Notwendigkeit. Aristoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde. Das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen

Notwendigkeit (*causae efficientes*) und Zweckmäßigkeit (Begriff, *causae finales*). Es sind zweierlei Momente der Betrachtungsweise in Rücksicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken. Erstens die Betrachtung nach äußerlicher Notwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall, – daß allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, daß es von außen bestimmt ist, nach den natürlichen Ursachen betrachtet wird. Die andere Betrachtung ist die teleologische; aber Zweckmäßigkeit ist auf gedoppelte Weise: innere und äußere. In neuerer Bildung hat beim Zwecke zunächst auch die äußere Zweckmäßigkeit die Oberhand; die Natur wurde lange so betrachtet. Zwischen beiden Betrachtungsweisen wirft sich die Betrachtung hin und her, sucht äußerliche Ursachen, sucht, welchen Zweck diese Bestimmung, jenes Verhältnis usf. hat, und schlägt sich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen setzt. Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist vortrefflicher als der gegenwärtige; denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. Daß die neueste Zeit darüber wieder das Vernünftige hergestellt, ist nichts anderes als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der Aristotelischen Idee.

Aristoteles bestimmt die Natur als eine Ursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sei und *zuerst* als eine Ursache zu betrachten sei, welche unter die gehöre, die um etwas willen wirke, einen Zweck oder Tendenz hat (hierdurch erscheint sie dem Notwendigen gegenüber, das sie auch an ihr hat); und *dann*, wie das Notwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Notwendigkeit zuerst und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck bestimmt ist. Man hat lange so philosophisch und wahr die Natur bestimmt zu haben geglaubt,

sie auf die Notwendigkeit einzuschränken. Der Naturansicht wird ein Fleck genommen, indem sie durch das Zweckmäßige erhaben über das Gemeine. Da überhaupt zwei Momente an der Substanz, wovon das ideelle die Tätigkeit (εἶδος), so ist auch hier zuerst dies zu betrachten.

Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von etwas als ein solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst, die Prinzip seiner Tätigkeit ist, nicht übergeht, sondern nach seinem eigentümlichen Inhalt die Veränderungen sich gemäß bestimmt und dadurch sich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Notwendige als eine äußere Bedingung betrachtet.

α) *Begriff der Zweckmäßigkeit.* Aristoteles fängt damit an, daß die Natur sich erhält; es ist ein Erhalten in der Natur. Alle Schwierigkeit geht darauf. »Es entsteht *zuerst* die Verlegenheit (ἀπορία), was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke (ἕνεκά του) zu handeln, nach dem, was das Bessere ist; sondern« (z. B. wie wenn wir sagen: die Natur verhält sich) »wie Jupiter regnet, so geschieht dies nicht, daß das Getreide wachse, sondern es regnet nach der Notwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet, und das erkältete Wasser fällt als Regen herunter.« Es regnet überhaupt, für sich; »und es ist Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, daß dies verdirbt; sondern dies trägt sich dann dabei zu.« Es ist Zufall; d. h. es hat einen Zusammenhang der Notwendigkeit, der aber äußerliches Verhältnis ist, und dies ist die Zufälligkeit. Indem die Ursache zufällig ist, ist es auch die Wirkung. »Wenn das nun aber so ist, was hindert uns anzunehmen«, fragt Aristoteles, »daß das, was als Teile erscheint« (z. B. die Teile eines Tiers, einer Pflanze), »sich der Natur nach nicht auch so zufällig verhalten« könne, daß sie zufälligerweise füreinander sind und, was zweckmäßig, zufällig zusammenkomme. »Z. B. daß die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden geschickt, die

Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geschickt sind, – dieses kann auch durch die äußere Notwendigkeit entstanden sein, so daß es sich zufälligerweise zusammenfindet, nicht notwendig zu jenem Zwecke geschehen ist. Ebenso auch bei den übrigen Teilen; so daß hierbei dasjenige« (Lebendige), »woran alles zufälligerweise so beschaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt«, sich nun, da es einmal so ist, »so erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der Notwendigkeit entstanden. Diesen Gedanken hatte vorzüglich Empedokles gehabt« und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, Menschen mit Tiergestalten – Tiergestalten aufs mannigfaltigste vermischt, »die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zugrunde gingen« (nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet), bis das Zweckmäßige sich zusammengefunden hat; wie, ohne an die fabelhaften Mißgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Tiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck »Hervorgehen« (gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen Naturphilosophie. Dies ist eine Vorstellung, auf welche eine Naturphilosophie leicht kommen kann, daß die ersten Produktionen gleichsam Versuche der Natur sind, von denen die nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur ist Entelechie, – was sich selbst hervorbringt.

Aristoteles erwidert α), daß es unmöglich sei, diese Vorstellung zu haben. »Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist« und ist ein Konstantes (äußere Allgemeinheit, beständige Wiederkehr, – Allgemeinheit im Sein als Sein ist Wiederwerden des Verschwundenen); »so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich ereignet«. β) »Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende«, die Ursache und das Produzierte, – alle einzelnen Wirkungen sind zweckmäßig, auf

diese Einheit bezogen: so daß, wie es (wenn etwas nach einem Zwecke) gemacht wird, dies seine Natur ist, – innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit. Das heißt eben die Natur, daß, wie etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war, – Zweckmäßigkeit; der Zweck, der sich realisiert, ist seine Natur. »Und wie jedes Natur ist, so wird es gemacht; es wird zu etwas gemacht«, und das, was daran ist, die Teile, ebenso, z. B. die Glieder, Zähne usf.; »es ist also um dessenwillen«, was der Zweck ist. »Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn dies hat das Prinzip in sich, bewegt sich, – die Natur ist das, was zu seinem Zweck gelangt.«

In diesen Bestimmungen liegt der wahrhafte Begriff. Die Natur eines Dinges ist ein Allgemeines, ein Sichselbstgleiches, welches sich von sich selbst abstößt und sich verwirklicht, hervorbringt (reproduziert); aber das Hervorgebrachte ist als solches in dem Grunde, d. h. es ist Zweck, Gattung an sich, es ist ebenso vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Mensch erzeugt den Menschen; das, was das Erzeugte ist, ist auch das Erzeugende, – Produkt, das produziert. Die Wahrheit ist die Identität seiner Realität mit dem Begriffe in der Äußerung, und sein Begriff ist das Erzeugende der Realität. Das Natürliche muß als Selbstzweck in sich selbst betrachtet werden; die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt *sich*. Die Natur des Lebendigen ist, ursprüngliche Bestimmtheit in sich zu haben, danach zu wirken: daraus entsteht Produkt, Nachfolgendes; dieses ist aber auch das Vorhergehende, Anfangende, – das Lebendige produziert nur sich selbst. Das chemische Produkt scheint nicht sich selbst so vorher zu haben, – Säure und Base; im Chemischen scheint ein Drittes herauszukommen. Aber das Allgemeine, das Wesen Dieser, ist diese Beziehung (Verwandtschaft), und diese Beziehung ist das Produkt; diese Beziehung ist vorher: im Produkte nur ein Ding, dinglicher Begriff, – dort als Möglichkeit. Die sich selbst erhaltende Tätigkeit, d. h. die nur sich her-

vorbringende Tätigkeit, tut dies vielmehr in allen Rücksichten, Beziehungen. Das Leben ist die Energie, als Entelechie sich erhaltend. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst sagen, die die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: das werde erhalten, was so beschaffen wäre, als ob es zweckmäßig sei. Denn eben dieses erhält sich, ist ein sich selbst hervorbringendes Tun, – Natur. So hat Aristoteles den wahrhaften Begriff der Natur.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck auch in Beziehung auf die Mitte, *das Mittel.* Vom Mittel sagt er: »Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen« (in ihren Beinen) »eine solche sich erhaltende Ursache oder ein Zweck.« Wie dieser Instinkt des Tuns ein Werk zur Erhaltung seiner als ein Mittel hervorbringt, das auf die Reflexion in sich selbst geht (die Mitte, die das natürliche Wesen mit sich selbst zusammenschließt), so ist in der Natur diese Entelechie, – ein für sich bestimmter Inhalt, der sich hervorbringt. Mittel ist eine eigene Vorstellung des Zwecks, als Tätigkeit, Beziehung der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, – Produkt der reinen Wirklichkeit. In diesem Ausdruck des Aristoteles ist der Begriff des Lebens enthalten; aber dieser Aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, ist verlorengegangen, ist abwesend in neuerer Betrachtungsweise der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, überhaupt äußerliche Verhältnisse zugrunde legt. Erst in der Kantischen Philosophie tritt jener Begriff wieder hervor: das Lebendige ist sich selbst Zweck, muß als Selbstzweck beurteilt werden. Zwar hat dies bei Kant nur die subjektive Form, als würde es gesagt behufs unseres subjektiven Räsonierens; aber es liegt doch das Wahre darin, ein Selbstzweck, der das Hervorbringende ist, sich hervorbringt, sich erreicht, und dies ist das Erhalten der organischen Gebilde. – Dies ist also die Entelechie, die Energie des Aristoteles.

Dies hier Gesagte in *Beziehung* auf vorhergehende allgemeine Vorstellungen. Aristoteles hatte schon früher festgesetzt, daß die Natur in sich gedoppelt sei oder zwei Momente habe, »das eine die Materie, das andere die Form; die Form ist der Zweck und dasjenige, um dessenwillen oder zu dem Etwas wird«, Sichselbstbewegendes, – Möglichkeit die Materie, Substrat (Einheit ihrer und der Tätigkeit, Wirksamkeit). Die Wirksamkeit hat aber einen Inhalt; dieser Inhalt ist eben der Inhalt der Möglichkeit, oder das mögliche Ding ist der Inhalt der Tätigkeit als solcher, d. h. eben es ist Zweck, nicht ein leeres abstraktes Tun. Man ist jetzt spröde (modernes Sträuben) gegen den Zweck, d. h. gegen den Begriff, d. h. es als zweckmäßig betrachten, d. h. als Mittel zu diesem bestimmten Begriffe, d. h. so, daß die Momente durch ihn gesetzt sind. Der Zweck ist der Begriff als das sich im Anderen Wiederherstellende. Pflanze, Tier wird so erregt, ist so, weil es im Wasser ist, in der Luft; es ist so, um sich in Luft und Wasser zu erhalten. Aus dem Wasser sind am Tiere die Kiefern zu verstehen; umgekehrt: weil es einmal im Wasser so umgebildet, baut es sich so. Diese Tätigkeit des Umbildens kommt nicht zufälligerweise an das Lebendige; sie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Tiers gemäß ist.
Aristoteles erinnert nun ferner, daß es auch hier gehe wie oft bei der Kunst; der Grammatiker macht oft einen Fehler, der Arzt mischt einen Arzneitrank unrecht (Ärzte machen falsche Rezepte, der Apotheker verwechselt Büchsen und Gläser). »Ebenso geht's in der Natur, daß sie zuweilen das nicht erreicht, was sie bezweckt; ihre *Fehler* sind dann die Ungeheuer und Mißgeburten, – aber Fehler, die Fehler sind nur eines solchen, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Tiere und Pflanzen nicht sogleich ein Tier hervor, sondern zuerst der Samen, an dem, noch nicht für sich geworden, eine Korruption möglich ist«, – Mitte, die noch nicht die befestigte, fürsichseiende, gleichgültige, freie Wirklichkeit.

Aristoteles macht im Vorbeigehen eine *Vergleichung* der Natur mit der Kunst (τέχνη), die nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht. Man hat hierbei gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dies sei, nach einem Zwecke tätig zu sein, oder sie das an sich Allgemeine ist, es abgeschmackt ist, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Beratschlagung und Überlegung mit sich selbst anstellen sieht. Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit übertragen wir nun auf die Natur. »Aber auch die Kunst«, sagt er, »beratschlagt nicht. Wenn die Form einer Statue das eigene innere Prinzip des Steins wäre, wäre es Natur«, – entgegengesetzt dem Nach-Zwecken-Wirken, als äußerlicher Zweckmäßigkeit. »Das Tun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wenn einer sich selbst heilt.« Durch inneren Instinkt hat das Tier Scheu vor den Übeln und tut, was ihm gut ist; aber die Gesundheit ist so wesentlich in ihm, – nicht bewußter Zweck, der aber das Produzieren ist, sich vollführt. Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtsein. Es ist hierin der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit enthalten.

Dieser wahre Begriff der Natur ist verlorengegangen auf doppelte Weise: α) durch mechanische Philosophie, die immer äußere Ursachen (und äußere Notwendigkeit) hat, die selbst wieder Dinge sind. Himmel, Stoß, Kräfte scheinen zwar immanent, aber nicht der Natur als solcher, – nicht aus der Natur des Körpers, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel, wie eine Farbe in einer Flüssigkeit; β) Ursachen als Verstand hat theologische Physik, – Gedanken außerhalb der Natur. Kant hat diese Begriffe wenigstens fürs Organische unter uns wieder aufgeweckt. Das Naturprodukt ist

Zweck an ihm selbst, Selbstzweck, ein sich auf sich beziehendes Tun, Ursache, die eine Wirkung hat, so daß diese Wirkung wieder Ursache jener Ursache ist, – Pflanze. Blätter, Blüten, Wurzeln: diese bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf sie; das, was sie bewirken, ist schon vorher als solches als Allgemeines, als Einzelnes Same, – zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr λόγος, das wahrhaft Vernünftige.

β) Ebenso richtig ist die *andere* Seite, wie *das Notwendige an der Natur* ist. Gegen die bloß äußerliche Notwendigkeit geht eine andere Bemerkung des Aristoteles.[13] Er sagt nämlich: »Man stellt sich vor, das Notwendige sei auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sei durch die Notwendigkeit darum, weil das Schwere nach unten, das Leichte aber nach oben, seiner Natur nach, sich begebe; so daß also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil sie leichter, weiter oben und das Holz zuoberst, weil es das Leichteste ist.« Aristoteles bestimmt das Verhältnis so: »Das Haus ist zwar nicht ohne dies« (Material) »so geworden, aber nicht um dieses« (Verhältnisses) »willen ist es so geworden. So in allem, das zu etwas ist (τὸ ἕνεκά του, was einen Zweck in sich hat); es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach notwendig ist, aber es ist nicht durch dieses; sondern dies Notwendige verhält sich nur als eine Materie. Es ist notwendig nur, insofern es Hypothese ist, nicht als Zweck; an der Materie ist das Notwendige, der Zweck aber im Grunde (λόγῳ).« Oder: »Das Notwendige ist an den natürlichen Dingen, insofern sie Materie und deren Bewegungen sind; beides« – Zweck sowohl wie Materie (Notwendiges) – »ist als Prinzip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Prinzip« gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Notwendige nötig hat, aber es in

13 M: *Physik* II, 9

seiner Gewalt behält, ihm nicht gestattet, sich für sich auszulassen, die äußere Notwendigkeit hemmt. Das Prinzip der Materie ist im Grunde (λόγῳ) verkehrt; der Zweck ist das Umkehren dieses Notwendigen, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Notwendigkeit ist gegenständliches Erscheinen des Tuns seiner Momente als getrennter; Base und Säure sind die beiden Extreme, ihr Wesen ist hier die Notwendigkeit ihrer Beziehung. Dies ist der Hauptbegriff des Natürlichen.

b) Die übrige *Ausführung* betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur – ein Material für spekulative Philosophie –: also zuerst der Bewegung, dann des Raums, wo Aristoteles die Annahme eines leeren Raums widerlegt, der Zeit, Veränderung, des Prozesses der Elemente, die er weder aus Einem entstehen läßt, noch sie als beharrende betrachtet, sondern sie als auseinander entstehende und ineinander übergehende denkt usf. Seine Betrachtungen darüber sind sehr schwer und sehr tiefsinnig. Er hat die Geduld, alle Vorstellungen, Fragen durchzugehen; z. B. vom leeren Raum, ob der Raum körperlich ist usf. Und aus der Untersuchung dieser Bestimmungen ergibt sich die feste, zurückgeführte Bestimmtheit, der spekulative Begriff. Die Bewegung, die Elemente betrachtet er auf eben diese geduldige Weise und führt das Empirische immer wieder zum Spekulativen zurück.

α) Aristoteles geht sodann zur *Bewegung* über[14]; sagt, daß es notwendig, daß eine Naturphilosophie von ihr spreche. Er sagt von ihr, daß sie schwer zu fassen ist, – einer der schwersten Begriffe. Er geht so zu Werke; er faßt die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, auch die reale. 1. Er bestimmt sie auf folgende Weise: α) Daß sie die Tätigkeit, Wirksamkeit (ἐντελέχεια) ist – ein berühmtes Wort auch bei der Seele schon, daß sie die Energie [ist], aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen; β) aber

14 M: ibid. III, 1–2

eine Wirksamkeit nicht des Dinges als eines wirklichen, sondern »die Tätigkeit seiner als einer Möglichkeit«. Dies erläutert er so. »Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue, aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes, insofern es Erz ist, sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden.« 2. »Deswegen ist diese Tätigkeit eine unvollkommene (zwecklose); denn das bloß Mögliche, dessen Tätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen (ἀτελές).« Absolute Substanz ist die Tätigkeit selbst, der Inhalt und Gegenstand ihrer Tätigkeit. Aristoteles unterscheidet hierauf, daß das Bewegende auch bewegt werde, – natürliche Bewegung; »es wird bewegt, ist seine Seite als Möglichkeit der Bewegung«. Es ist ein Unbewegtes nicht in ihm als das bewegt, wie wir gesehen Zweck, als Seiendes der Grund des Himmels, sondern Form dieses Gegensatzes. Aber dieser Gegensatz wird näher so bestimmt; die Bestimmungen sind formal gegeneinander. 3. »Dasjenige, in dem die Bewegung stattfindet (ᾧ ἡ κίνησις ὑπάρχει), hat die Unbewegtheit (ἀκινησία) als Ruhe; denn die Tätigkeit auf das Ruhende als solches ist das Bewegen«, – denn Ruhe ist Möglichkeit, bewegt zu werden. »Dies aber geschieht in der (als) Berührung (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει), so daß es zugleich leidend gesetzt ist.« 4. »Das Bewegen hat zugleich immer eine Art (εἶδος οἴσεται) Zweck an sich« (Inhalt), »ein Dieses, oder eine Qualität, oder Quantität, was das Prinzip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt; wie der der Tätigkeit nach Mensch aus dem der Möglichkeit nach Menschen einen Menschen macht.«

»So ist also die Bewegung in dem Bewegten, es ist eine Tätigkeit desselben von dem Beweglichen (κινητικοῦ); und die Tätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Tätigkeit ist beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Tätigkeit nach: aber die Tätigkeit ist Tätigkeit des Bewegten, so daß es *eine* Tätigkeit beider ist; wie das Verhältnis von Eins zu Zwei und Zwei zu Eins dasselbe ist,

oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben«, – Tätigkeit. »So sind Tätigkeit und Leiden ursprünglich (κυρίως) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind, in der Bewegung.« (Es ist ideelles Moment.) »Die Tätigkeit, insofern sie Tätigkeit Dieses in Diesem ist, und die Tätigkeit Dieses von Diesem ist dem Begriffe nach verschieden (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)« (III, 3), – in Diesem, dem Bewegten, von Diesem, dem Bewegten selbst. Die Bestimmung schlägt immer um. – Dann spricht Aristoteles vom *Unendlichen* (III, 4–8).

β) »Ebenso notwendig«, sagt Aristoteles (IV, 1–2), »ist es, daß der Physiker von dem *Orte* (τόπος, Raume) handelt«, – mancherlei Bestimmungen, unter denen Raum überhaupt und bestimmter Raum als Ort erscheint. »Ist der Ort ein Körper? – Ein Körper kann er nicht sein; denn sonst wären in einem und eben demselben zwei Körper. Er ist auch nicht der Ort und die Gegend (χώρα) *dieses* Körpers; denn so findet dasselbe statt. Es gehört ihm, als Ort dieses Körpers, die Oberfläche an; was nun jetzt als Oberfläche des Wassers genommen wird, ist auch wieder Oberfläche der Luft. Der Punkt als Grenze dieses Körpers und der Ort des Punktes ist nicht unterschieden; und wenn er nicht der Ort des Punktes ist, ist er auch nicht Ort der anderen Formen der Grenze, noch gehört er einem Einzelnen (Körper) an. Er ist kein Element«, allgemeine Körperlichkeit, »nicht körperlich, noch auch unkörperlich; denn er hat eine Größe, ist aber kein körperliches Element. Die Elemente der Körper sind selbst körperlich, das unkörperlich gedachte Element aber hat keine Größe. Er ist nicht die Materie der Dinge, denn nichts besteht aus ihm, noch der Begriff, noch der Zweck, denn er bewegt sie nicht . . ., und er ist doch Etwas.«

Aristoteles bestimmt den τόπος so (IV, 4): »Er ist die erste unbewegte Grenze des Umschließenden, als erste unbewegte

(τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον) ... Er enthält den Körper, aber er kann nicht als seine Grenze nur bestimmt werden; denn der Ort gehört nicht diesem Körper an, sondern auch dem umschließenden ... Und die Grenze ist als solche das Negative, dasjenige, dem die Veränderung angehört; aber er ist zugleich unveränderlich.« Oder: Ist die Grenze, gesetzt als ideell, aufgehoben, – Diskretion, Unterschied; dies seine Grenze. Jeder Körper ist an einem anderen Orte, es ist sein Unterschied; und zugleich ist es als gar kein Unterschied vorhanden, unbewegliche Kontinuität.

Aristoteles spricht beim Raum nur vom Oben und Unten – nicht von den drei Dimensionen – in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende und die Erde als das Unterste. Der Ort ist dies, daß etwas außer ihm ist, – Außersichsein: »das Umschließende (περιέχον) dessen, dessen Ort er ist, und hat nichts von der Sache. Der erste Ort (ὁ πρῶτος τόπος) ist weder« (ὁ πρῶτος ist vorher ἴδιος, vom Himmel, dem allgemeinen Raume, unterschieden) »größer noch kleiner« (Raum, Ort, Gestalt nicht?), »trennbar von der Sache.« (IV, 4–5, 2)

Von hier geht Aristoteles zum *leeren Raum* über, – eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurechtkommen können: was sie würden, wenn sie Aristoteles studierten; aber es ist für sie, als ob der Gedanke überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. »Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sei ein Raum, in dem kein Körper ist; und da sie nun das Körperliche für das Seiende nehmen, so nennen sie das leeren Raum, worin gar nichts ist. Die Annahme eines leeren Raums hat besonders darin ihren Grund, α) daß man sie« (das Negative) »für notwendig zur Bewegung gehalten, denn ein Körper könne sich im Vollen nicht bewegen«, wo er sich hinbewegt, muß nichts sein; β) besonders auch »in der Zusammendrückung der Körper, wo die Teile in die leeren Poren hineingehen« (IV, 6), – Begriff der verschie-

denen Dichtigkeit und Veränderung derselben, nach welchem gleiches Gewicht gleiche Menge der Teile ist, aber das Leere unterschieden mehr Volumen gibt.

Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt. Überhaupt zuerst: »Das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen wie die festen, werden verdichtet durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird.« (IV, 7)

α) Tiefer spricht er dagegen, daß das Leere die Ursache der Bewegung sei. 1. Aristoteles zeigt, daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren wäre vielmehr eine allgemeine Ruhe; es ist die völlige Gleichgültigkeit, *wohin* mehr oder weniger etwas bewegt wäre, – dem Leeren eben fehlen alle Unterschiede. »Es ist reine Negation, kein Objekt, kein Unterschied, – kein Grund, hier stillezustehen oder weiterzugehen. Der Körper ist in der Bewegung und als unterschieden« eine positive Beziehung, nicht auf das Nichts. 2. »Die Bewegung soll darum im Leeren sein, weil es nachgibt«, allein so etwas kommt dem Leeren nicht zu; es wäre daher nicht *eine* Bewegung, sondern eine Bewegung nach allen Seiten gesetzt, – allgemeine Zerstreuung, absolutes Nachgeben, es ist nichts für den Körper, kein Zusammenhalt. »Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer«, hat eine bestimmte Geschwindigkeit: »Entweder weil das Medium, wodurch er sich bewegt (Luft, Wasser, Erde), verschieden ist; oder weil das, was sich bewegt, verschieden voneinander ist, durch einen Überschuß von Schwere oder Leichtigkeit.«

αα) Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums. »Das Medium, wodurch er sich bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, – am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt) und was nicht leicht teilbar ist. Zur Verschiedenheit der spezifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der

Geschwindigkeit dasselbe Verhältnis; wenn doppelt so dünn, so doppelt so geschwind. Das Leere hat aber kein solches Verhältnis zum Körper, daß dieser spezifisch schwerer wäre (τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος). Der Körper, eine Größe geht ebensowenig über es hinaus als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten *zusammengesetzt* ist. Das Leere hat kein Verhältnis zum Vollen.« ββ) »Was den Unterschied von Schwere und Leichtigkeit, der an den Körpern selbst betrachtet werden sollte, betrifft, so bewegt sich jenes schneller als dieses durch den gleichen Raum. Aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen; denn der schwere Körper teilt durch seine Kraft das Volle schneller« (IV, 8). (Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten – reiner Schwere, Gewicht, Materie – ist eine Abstraktion, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch Widerstand der Luft, der zufällig.) Diese Ansicht ist höchst richtig und vornehmlich gerichtet gegen eine Menge von Vorstellungen, die in unserer Physik grassieren.

β) Aristoteles kommt nun auf das Zweite, den Unterschied der spezifischen Schweren (IV, 9). »Das Leere, meinen viele, sei wegen des Lockeren und Festen«, – spezifisch Leichten oder Schweren; jenes ein durchlöcherter Körper, dieses vollkommene Kontinuität, – oder eine Lockerheit, die dichter und weniger dicht. »Wenn aus einer Masse Wasser Luft wird, so müßte eine gleiche Masse Wassers eine Masse von gleicher Größe Luft geben, oder es muß ein leerer Raum sein; denn nur durch ihn ist die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Das weniger Dichte ist das, was viele getrennte leere Räume hat.« αα) »Wenn aber das Leere nicht getrennt werden kann« – und es kann nicht getrennt sein, da sonst ein Unterschied an ihm wäre –, »sowenig als der Raum« (oder es ist der reine Raum, in reiner Kontinuität, das Negative überhaupt, das Negative auf eine seiende Weise), »so findet nichts minder Dichtes statt.« ββ) »Wenn es aber nicht trennbar ist und doch etwas Leeres in dem

Körper sein soll« (als leerer Raum durchdringend), »so wäre 1. damit nur die Bewegung nach oben gesetzt; das Leichte ist so weniger dicht, so das Feuer, das immer nach oben sich bewegt, deswegen dünn (μανόν)« 2. »Alsdann soll das Leere nicht so die Ursache der Bewegung sein, daß in ihm etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere sich bewegte oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dies, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren (καίτοι πῶς οἷόν τε φορὰν εἶναι κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενὸν, εἰς ὃ φέρεται) . . . Überhaupt, wie im Leeren keine Bewegung stattfinden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen.«

Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Ansicht der Natur: »Daß das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben und daß aus dem, was der Möglichkeit« (dynamisch in ganz anderem Sinne heutigentags, nämlich eine Intensität, Grad) »nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seiendes wird; daß die Materie« (nicht trennbar ist und) »nicht ein Anderes wird, sondern ein und dieselbe, der Zahl (Menge) nach dasselbe bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieselbe. Wenn aus Wasser Luft wird« (dynamische, qualitative Veränderung), »so bleibt die Materie dieselbe; sie wird dies nicht, indem sie etwas anderes zu sich aufnimmt, sondern was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in der Wirklichkeit. Ebenso wenn sie aus einem Kleineren ein Größeres, aus einem Größeren ein Kleineres wird. Die viele Luft wird zusammengepreßt aus einem größeren Volumen in ein kleineres und umgekehrt ausgedehnt; – bloße Veränderung der Möglichkeit, die Materie bleibt dieselbe. Die Vermehrung und Verminderung der Wärme und ihr Übergang in Kälte ist dasselbe« (kein Wärmestoff, Mehr oder Weniger Hinzutreten). So ist ein und dasselbe dicht

und weniger dicht, – ganz verschieden von den physischen Begriffen, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der spezifischen Schwere als äußerliche größere Menge der Materie; sondern ganz dynamisch, und dynamisch nicht so, daß Aristoteles größere Intensität, sondern die Intensität in ihrer Wahrheit als Allgemeines, Möglichkeit setzt. Der Unterschied muß freilich als Größenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, Veränderung der absoluten Menge der Materie. Intensität heißt Kraft, heißt Möglichkeit; »dies ist intensiv«: dies ist jetzt dynamisch, eine größere Möglichkeit, seine Wirklichkeit hat abgenommen, – mögliches ὄν nach Aristoteles. Kraft erscheint von der Materie getrennt, Möglichkeit ein Gedankending. Intensität wieder gerichtet nach außen gegen Anderes oder verglichen mit Anderem ist Kraft, Grad; Größe kommt darum unmittelbar hier herein. Es ist gleichgültig, ob größere Intension [oder] größere Extension: mehr Luft ist auf gleichen Grad zu erwärmen fähig als weniger, durch größere Intension, – oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

γ) *Zeit.* Bei ihrer Untersuchung erinnert Aristoteles (IV, 10), daß, wenn man sie äußerlich (ἐξωτερικῶς) betrachtet, man auf die Vermutung geraten müsse (διαπορῆσαι), die Zeit habe kein Sein, oder sie sei kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς), – sie sei nur möglich. »Denn eine Seite derselben ist gewesen und ist nicht: die andere wird sein und ist nicht; aus diesen aber besteht die unendliche und immer seiende (die eigentliche) Zeit. Nun scheint es aber, daß die Zeit unmöglich aus solchen bestehen könne, die nicht sind. Alsdann von allem, was teilbar ist, müssen einige oder alle Teile sein. Aber die Zeit ist wohl teilbar; einige Teile aber sind vergangen, andere werden sein, und es ist keiner da. Denn das Jetzt ist kein Teil. Denn der Teil hat ein Maß«, quantitative Bestimmung; aber das Jetzt wird nicht gemessen. »Das Ganze muß aus Teilen bestehen;

aber es scheint« (weder das Jetzt noch) »die Zeit nicht daraus zu bestehen,« – das Jetzt ist unteilbar, nicht quantitativ. »Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe oder immer ein anderes und anderes ist« usf. »Ferner ist sie keine Bewegung und Veränderung. Denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo sie vorgeht; die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung geschwinder oder langsamer; sie nicht.«

»Sie ist aber nicht ohne Veränderung und Bewegung«, – Moment der Bewegung, die reine Negativität derselben; »wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu sein, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst.« Aristoteles bestimmt sie: »Wir sagen dann, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; diese bestimmt sich also, daß wir sie für Anderes und Anderes nehmen (ὑπολαβεῖν), und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende, dann sagen wir, es sei Zeit. Was durch das Jetzt (τῷ νῦν) bestimmt ist und zugrunde gelegt wird, heißen wir Zeit. Dagegen wenn wir das Jetzt als Eins empfinden (zugleich) und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, oder es selbst wohl, nicht aber als Früheres und Späteres von irgendeinem, scheint uns keine Zeit gewesen zu sein; wenn keine Bewegung, keine Zeit.« (Es ist merkwürdig, wir – teils empfinden das Jetzt, teils denken das Vor und Nach.) Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. »Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maß des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit aber ist nun nicht

die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, – Einheit, dasselbe, verschieden nur nach dem Anders und Anders ... Das Jetzt ist, was die Einheit der Zahl ist. Die Zeit ist ferner durch das Jetzt zusammenhängend (kontinuierlich) und unterschieden ... Das Jetzt ist dasselbe, was sein wird (es ist alle Zeit); dem Sein nach aber ist es ein Anderes« (IV, 11). Eins, als Allgemeines, ist getötetes Jetzt; es ist immer dasselbe, – Allgemeinheit.

»Das Jetzt ist die Kontinuität der Zeit, und ihre Teilung oder die Unterscheidung der beiden Momente des Vor und Nach. Es gleicht dadurch dem Punkte« (denn auch er ist die Kontinuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Prinzip und ihre Grenze); »aber nicht wie ein bleibender Punkt. Denn es teilt die Zeit der Möglichkeit nach«, – das Jetzt ist Teilbarkeit, die Momente sind nur ideelle Momente; »und insofern es ein solches ist, ist es immer ein Anderes. Es ist aber zugleich immer ein und dasselbe; insofern wir die Linie teilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken: insofern sie aber *eine* ist, ist nur *ein* Punkt. So ist das Jetzt teils die Teilung der Zeit der Möglichkeit nach, teils die Grenze und Einheit beider«, – als teilend allgemeiner Punkt, und dieses allgemeine Eins ist wieder nur Eins als wirkliches; aber dies wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern wieder immer und immer ein anderes, – so hat die Einzelheit die Allgemeinheit an ihm als seine Negativität. »Es ist aber dasselbe, und nach einem und demselben die Teilung und die Vereinung« (IV, 13), – in einer und derselben Rücksicht, unmittelbar das absolute Gegenteil von dem Gesetzten als seiend; beim Raume sind die Momente umgekehrt nicht gesetzt als *seiende,* sondern *an ihm* erst tritt dieses Sein und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandesidentität ist so gar nicht Prinzip nach Aristoteles; Identität und Nicht-Identität ist ihm ein und dasselbe. Die Zeit ist: α) Jetzt ist nur Jetzt; β) Vergangenheit und Zukunft sind verschieden vom Jetzt, aber auch notwendig hängen sie zusammen, Jetzt ist nicht ohne Vor

und Nach, sie sind Wahrnehmungen; γ) also sind sie in Einem, Jetzt, Grenze, d. i. Vereinigung und Unterscheidung.

c) Aristoteles geht dann über zur realisierten Bewegung oder Veränderung, zu den *physikalischen Prozessen*.

α) Von dem weiteren Detail, worein sich Aristoteles einläßt (V, 1), führe ich nichts an als seinen Übergang und Unterscheidung der Veränderung und Bewegung. »In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes, und ein Bewegtes, und eine Zeit, Worin; außer diesem: Woraus, Wohin. Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem; denn das zuerst Bewegte, und zu dem es bewegt wird und aus welchem, ist verschieden: Holz, Wärme und Kälte.« Vorhin die reine Bewegung, hier die Bewegung an einem Dinge. »Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe, sondern« (in der Ordnung, wie sie folgen) »ist Bewegtes und Bewegendes und zu dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus dem bewegt wird, wird *Veränderung* (μεταβολή) genannt. Daher auch das Vergehen (φθορά) in das Nichtsein Veränderung ist, indem das Untergehende sich aus dem Seienden verändert; und das Entstehen in das Seiende aus dem Nichtseienden.« Die Bemerkung ist dahin zu deuten: Veränderung ist Bewegung am Realen als solchem, daher das Erste, ideale Veränderung, Bewegung als solche ist; und erst die realwerdende Bewegung wird als Veränderung, d. h. eben erst in der Beziehung Wozu, als in der Woraus, – denn diese Woraus ist eben, wo die Veränderung noch nicht real ist, wo sie noch Bewegung ist.

β) Wieder eine andere Form der Unterscheidung von Bewegung und Veränderung. Die *Veränderung* teilt Aristoteles ferner *vierfach* ein: in Veränderung aus einem Subjekt in ein Subjekt (ὑποκείμενον); oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt; oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Subjekt; oder aus einem Subjekt in ein Nicht-Subjekt.

1. »Die Eine, aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt«, die in der allgemeinen Einteilung auch vorkommen kann, »ist keine Veränderung«, bloß gedacht; »denn sie enthält keinen Gegensatz«, – allein ideell, Gedanke, Moment ist Nicht-Subjekt, aber Aristoteles meint die wirkliche Erscheinung. 2. »Die aus Subjekt in Subjekt ist Bewegung als solche«; es ist das Übergehende dasselbe, bleibt, – kein Anderswerden des Wirklichen, bloß formell. 3. »Aus Nicht-Subjekt in Subjekt ist Erzeugung«; 4. »aus Subjekt in Nicht-Subjekt Untergang.« Merkwürdig ist der Gegensatz der materialisierten Bewegung (Veränderung) und der bloß formellen Bewegung.

γ) Von da kommt er (VI) zur Betrachtung der Zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung – auf die *unendliche Teilbarkeit* –, die wir schon gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich Entgegengesetzte, Allgemeine; ihre Einheit, das, worein ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts. Nicht: Die Bewegung und Veränderung ist nicht; sondern ein Negatives und Allgemeines, das Negative selbst wieder als positiv gesetzt, – Teilbarkeit.

δ) Ferner bemerkt Aristoteles gegen die *Atome* und ihre Bewegung (VI, 10), daß das Unteilbare keine Bewegung und Veränderung habe; umgekehrt gegen jenes Zenonische: es ist nur einfaches, unteilbares Sein und nicht Bewegung. Aristoteles sagt *gegen* die Atome dasselbe: Das Atom ist einfaches, unteilbares Sein; es kann sich also nicht verändern, oder es hat eben keine Wahrheit. Veränderung ist nicht *an ihnen*, noch von außen, Stoß; Bewegung an und für sich selbst eben *an ihnen* ohne Wahrheit.

ε) Reine Idealität der *Veränderung*, oder sie *gehört ganz der Form an*. Wichtig ist dann noch diese Bestimmung, daß, was verändert wird, allein das Sinnliche, Empfindbare ist; und die Form und Gestalten, Habitus (Gewohnheit, wie Tugend und Laster) nicht verändert werden. »Form usf. entsteht und verschwindet an einem Dinge; aber *was* ent-

steht und vergeht, wird nicht verändert.« Oder: Der Inhalt der Veränderung ist unveränderlich; die Veränderung als solche gehört zur bloßen Form. »Habitus sind entweder Tugend oder Laster. Tugend ist eine Vollendung (τελείωσις), Erreichung seines Zwecks, wenn etwas seine Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht Veränderungen, sondern sie entstehen und vergehen nur.« (VII, 3) Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seins und Nichtseins, – sinnlicher Unterschied.

ζ) Die erste *reale* oder *physisch seiende Bewegung*. Näher tritt nun von diesen Begriffen Aristoteles dem Realen. 1. »Das erste Wesen der Bewegung ist selbst unbewegt« (VIII, 6), und 2. »die absolute Bewegung ist die *Kreisbewegung*. Diese Bewegung ist ohne Entgegensetzung. (Eine unendliche geradlinige Bewegung ist ein leeres Gedankending; denn Bewegung ist notwendig zu etwas, – Zweck.) Denn von *B* nach *A* und von *A* nach *B* ist dasselbe; und die Bewegung ist zu betrachten nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks.«[15] Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälligerweise in die Anziehungssphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke. Er zeigt dann[16], daß der ganze Himmel weder entstanden, noch fähig ist zu vergehen, sondern Einer und ewig ist: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält. Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen, aber immer nur sinnliche Vorstellungen vor sich haben; in diesen Vorstellungen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. 1. Der Anfang der Entstehung – vorher das Leere – ist eben das Ruhende, Sichgleiche; d. h. die ewige Materie, unentstanden, gesetzt

15 M: *Physik* VIII, 8–9, passim; *De coelo* I, 4
16 M: *De coelo* II, 1

vor der Entstehung. 2. Vor der Entstehung ist Nichts (wollen sie nicht Wort haben), erst Etwas im Entstehen; d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, – wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, ewige Materie, und dies Nichts nicht zusammen.

η) »Dasjenige, was diese absolute Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht. Denn das Schwere ist, was sich nach unten, das Leichte, was sich in die Höhe bewegt.« In der neueren Physik erhalten die himmlischen Körper Schwere, wollen in die Sonne stürzen, – aber tun's nicht, wegen einer anderen Kraft. »Es ist«, wie schon erinnert, »unzerstörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung; – es ist verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; es ist, was die Alten *Äther* genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit.«[17] Das Nebeneinander fängt aber an, immer mehr aufzufallen.

θ) Dies scheint dann die *ewige Materie* zu sein, bestimmt nicht ausgedrückt, bleibt so stehen, wie in unserer Vorstellung der Himmel. Aristoteles zeigt[18], daß die Elemente nicht aus *einem* Körper entspringen, sondern auseinander. »Denn in der Entstehung wären sie entweder aus einem Unkörperlichen oder einem Körper. Aus einem Unkörperlichen, – so ist dies das Leere des bestimmten Körperlichen; denn das Leere ist eben das unmittelbar Körperlose. Aber auch nicht aus einem Körperlichen; denn sonst ist es selbst ein körperliches Element.« Es bleibt nur übrig, daß die Elemente auseinander entspringen. Es ist zu bemerken, daß Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Übergang aus dem Allgemeinen in die Einzelheit (er betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat; sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit,

17 M: ibid. I, 3
18 M: ibid. III, 6

als Negativität, gesetzt ist oder reell ist), sondern Entstehung *eines* bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem.

ι) *Deduktion der vier Elemente.* Von da kommt er auf die Elemente, von denen er eine Art Konstruktion macht. Es ist merkwürdig. Aristoteles zeigt nun, daß es vier Elemente geben müsse, auf folgende Weise. Vom Schweren und Leichten geht er aus (Attraktion und Zentrifugalkraft); sie sind die Grundbestimmungen. »Das Körperliche geht seiner Bewegung nach entweder nach oben oder unten, – ist entweder leicht oder schwer, und zwar nicht nur im Verhältnis (relativ), sondern es ist absolut Leichtes und absolut Schweres, – jenes nach oben an das Extrem des Himmels, dies nach unten in die Mitte.« »Zwischen diesen sind Mittlere, Andere als sie, welche sich zueinander verhalten wie jene. Jene Extreme nun sind *Erde* und *Feuer*, diese *Luft* und *Wasser*.« »Luft und Wasser hat das eine Schwere, das andere Leichtigkeit.« »Wasser schwebt unter allem außer der Erde und die Luft über allem außer dem Feuer. Deswegen gibt es nun diese vier Materien, aber so vier Materien, daß sie eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie auseinander entstehen, ihr Sein aber ein Anderes ist«[19] – er bezeichnet nicht jenen Äther. Es ist zu bemerken, daß Aristoteles gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neueren Zeiten gilt, daß das Element einfach sein müsse; deswegen ist man wunderklug, daß wir Wasser usf. für Elemente halten. Eine solche Einfachheit des Seienden, einfache Bestimmtheit ist eine Abstraktion, hat keine Realität; rote Farbe – nichts Reales – ist einfach in diesem Sinne, eine Abstraktion. Das Moment muß selbst Realität haben, ist als Einheit Entgegengesetzter auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente (wie wir schon bei Früheren sahen) auseinander entstehen, aber nicht diese unvertilgbare Einfachheit; denn das Einfache wäre keiner Bewegung und Veränderung

19 M: ibid. IV, 1–5

fähig. Den wüsten Begriff des Bestehens aus Teilen kennt er hier gar nicht, im Gegenteil streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras.[20] »Neutralität« ist Allgemeinheit als Einheit nicht begriffen, wo der Sauerstoff nicht mehr als solcher darin. Hier ist nun aber ein Übergehen des einen Elements in das andere, ganz entgegengesetzt unserer Physik, welche Feuer, Luft usw. nur absolut als mit sich identisch betrachtet. Diese Grundbestimmungen sind nicht erschöpfend.

γ.) *Momente des realen Prozesses in Beziehung auf Bewegung.* Ich führe noch an, daß Aristoteles endlich zu den »Prinzipien des *fühlbaren* Körpers« übergeht, – Elemente im Prozesse, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Er schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch usf. sind, aus; jene zieht er vor als diese, die für den Sinn des Schweren oder Leichten. Schwer und leicht, die Grundbestimmungen, diese sind in Differenz als empfindbar, – jenes für sich, dies für Anderes. Als diese Prinzipien gibt er »*warm* und *kalt, trocken* und *feucht*« an[21] – *Übergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen.* Er sagt nun, daß vier Dinge, die vier Elemente (Prinzipien), eigentlich sechs Beziehungen aufeinander haben, aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden könne, – das Feuchte nicht aufs Trockene, das Warme nicht aufs Kalte. So gibt es vier Verbindungen der Elemente: 1. Warmes und Trockenes; 2. Warmes und Feuchtes; 3. Feuchtes und Kaltes; 4. Trockenes und Kaltes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen, so daß also Feuer warm und trocken, Luft warm und feucht (Dunst), Wasser kalt und feucht, Erde kalt und trokken. Hieraus macht er nun »die gegenseitige Verwandlung der Elemente ineinander« so begreiflich: »Das Entstehen und das Vergehen geht aus dem Gegenteil und in das Gegenteil. Alle haben einen Gegensatz gegeneinander«, alle

20 M: ibid. III, 4
21 M: *De generatione et corruptione* II, 2

sind als das Nichtsein gegen das Sein des Anderen, Wirklichkeit und Möglichkeit. »Unter diesen nun haben einige einen gleichen Teil gemeinschaftlich. Aus Feuer wird Luft, sie haben die Wärme gemeinschaftlich; wenn nun in der Luft die Feuchtigkeit überwunden wird, wird Feuer. Hingegen bei denen, die nichts miteinander gemeinschaftlich haben, wie Erde (kalt und trocken) und Luft (warm und feucht), so geht die Verwandlung langsamer.« Die ganze Verwandlung der Elemente ineinander, der Naturprozeß, ist ein Kreislauf ihrer Verwandlungen.[22] Dies ist unbefriedigend; weder die einzelnen sind begriffen, noch das Übrige ein Ganzes.

In der Tat geht nun Aristoteles an der *Meteorologie* eben zur Betrachtung des allgemeinen Naturprozesses über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier im natürlichen Prozeß hört das einfache Bestimmen als solches zu gelten auf und verliert ganz sein Interesse, – diese Manier des fortgehenden Bestimmens. Denn eben im realen Prozesse ist es, wo diese Bestimmtheiten, diese bestimmten Begriffe, immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegenteile werden, – wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir ihn selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen. Aber die Bewegung in ihrer wahrhaften Bestimmung müßte Raum und Zeit an sich zurücknehmen: sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente und wie sie an ihnen sich darstellt, – wie dieses Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Wärme usf., selbst unter den Begriff des Prozesses zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; das Empirische hat eben die Natur der vereinzelten Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst dem Denken über den Kopf, der nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber

22 M: ibid. II, 3–4

sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.
Der Schatz des Aristoteles ist seit Jahrhunderten so gut wie unbekannt.

3. Philosophie des Geistes

Hier findet sich auch zuerst bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besonderen Wissenschaften derselben ausgeführt. Seine drei Bücher *Über die Seele* überhaupt betrachten teils die abstrakte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und spekulativ ihre Natur an ihr selbst; nicht ihr Sein, sondern die bestimmte Weise und Möglichkeit ihrer Wirksamkeit, – dies ist ihm ihr Sein und Wesen. Es sind uns alsdann einige besondere Schriften *Von der Empfindung und dem Empfindbaren, Von Erinnerung und Gedächtnis, Vom Schlafen und Wachen, Vom Träumen, Von der Weissagung* (μαντική) *aus Träumen,* auch eine *Physiognomik* vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen so auch im Geistigen. – In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein *ökonomisches* Werk (οἰκονομικά) gesorgt; alsdann für den einzelnen Menschen durch eine *Moral* und *Ethik,* teils Untersuchung über das höchste Gut, den absoluten Endzweck, teils eine Lehre der einzelnen Tugenden, – immer fast spekulativ und mit gesundem Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner *Politik* eine Darstellung der wesentlichen Staatsverfassung und der verschiedenen Arten von Staatsverfassung – nach der empirischen Seite, daß Aristoteles diese verschiedenen Arten durchgeht – und in seinen *Politien* eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben; da haben wir nicht alles.

Auf der anderen Seite steht seine Wissenschaft des abstrakten Denkens, eine *Logik*, Ὄργανον genannt, zu dem mehrere Schriften gehören – die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Teil nur speziellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten –, von der noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt, daß seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sei, die keine Verbesserung und Veränderung mehr erhalten hat.

a. Psychologie

Es ist schon bemerkt, daß seine *Lehre von der Seele* das sogenannte Metaphysische weniger behandelt und mehr die Weise ihrer Tätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht erwarten, eine Metaphysik von der Seele zu finden. Denn jenes sogenannte metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding und betrachtet sie, z. B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches usf. sei. Mit solchen abstrakten Bestimmungen beschäftigt sich der konkrete spekulative Geist des Aristoteles nicht; er ist weit davon entfernt. Im allgemeinen sind es ebenso eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Notwendigkeit sind zusammengeeint; jedes in seiner Sphäre ist aber ebenso richtig als tief gefaßt.
Aristoteles bemerkt zuerst im allgemeinen (I, 1): »Es scheint, die Seele müsse teils betrachtet werden als für sich trennbar vom Körper« (in ihrer Freiheit), »da sie im Denken für sich selbst ist; teils aber, da sie in den Affekten als so ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; die Affekte zeigen sich als materialisiertes Denken oder Begriff (λόγοι ἔνυλοι)«, – als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine doppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: die rein rationelle oder logische, und die physische

oder physiologische (διαλεκτικὸς καὶ φυσικός), die wir zum Teil noch bis jetzt nebeneinander fortgehen sehen. Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen; nach der anderen als ein Aufbrausen des Herzblutes, des Warmen im Menschen; »und jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns sein. Wie wenn der eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen usf. und sonstige Verwahrung, der andere, daß es aus Holz und Steinen bestehe; der eine gibt die Bestimmung und die Form (Zweck) des Dinges an, der andere seine Materie und Notwendigkeit.«

Näher bestimmt Aristoteles »*das Wesen der Seele*« so (II, 1), daß er an drei Momente erinnert. Er sagt: »Es gibt dreierlei Sein: α) Materie (ὕλη), die nichts für sich ist; β) die Form (μορφή) und das Allgemeine (καὶ εἶδος), nach *der* etwas Dieses ist; γ) ein Sein, in dem die Materie als Möglichkeit ist und dessen Form (Idee) die Tätigkeit (Wirksamkeit, ἐντελέχεια)«, – die Materie existiert hier nicht als Materie, ist nur an sich. »Die Seele ist die Substanz (οὐσία) als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr εἶδος ist Entelechie, wodurch er ein Körper und ein beseelter ist. Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft oder wie die Anschauung (Theorie). Die Seele in ihrer Existenz ist entweder wachend oder schlafend; das Wachen entspricht dem Anschauen, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamsein. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft«, das Bewußtsein, was zur Form gehört, deren höchste Weise das Denken ist. »Die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers.« In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung gibt, die Entelechie zu sein.

Dann kommt er auf die Frage nach der *Beziehung von Leib und Seele* aufeinander. »Man darf deswegen« (weil sie die Form ist) »nicht fragen, ob Seele und Leib eins seien« (dies

solle man nicht sagen, daß sie eins seien); »wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins seien, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind«, – nicht ein Verhältnis von Eins, Materialismus. »Denn das Eins und das Sein wird auf mannigfache Weise gesagt«: Ding und Eigenschaften, Subjekt und Prädikat; Haus ist Eins, eine Menge Teile. Identität ist eine ganz abstrakte, daher oberflächliche und leere Bestimmung; »das wesentliche Sein aber ist die Wirksamkeit (Entelechie)«. Sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seins, das wahrhaft würdige Sein hat nur die Entelechie; die Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen, – unsere Idee. Jenes ist eine oberflächliche Frage, wo beide als Dinge betrachtet werden; dies ist nicht ihr Wesen, sondern es ist zu fragen, ob die Tätigkeit eins ist mit ihrem Organ.

Bestimmtere *Erläuterung* dieses Verhältnisses. »Die Seele ist die Substanz, aber die Substanz nur nach dem Begriff (κατὰ τὸν λόγον); oder die Form, der Begriff ist hier das Sein selbst, diese Substanz selbst. Z. B. wenn ein physischer Körper, eine Axt, zu seiner Substanz diese Form hätte, Axt zu sein, so würde diese seine Form seine Seele sein; und wenn er aufhörte, es zu sein, so wäre er keine Axt mehr, sondern es bliebe nur noch der Name übrig. Aber eines solchen Körpers Form und Begriff, wie einer Axt, ist die Seele nicht; sondern die Seele ist die Form eines solchen, der das Prinzip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat.« Die Axt hat nicht das Prinzip ihrer Form an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, – sie ist nicht durch sich selbst tätig. »Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele sein; denn das Sehen ist das Wesen (οὐσία) des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber als solches ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes.« Wenn wir fragen, was ist die Substanz des Auges, sollen Nerven, Humore, Häute Sub-

stanz sein; Aristoteles sagt aber im Gegenteil, das Sehen selbst sei Substanz, jenes nur der leere Name. »Wie sich dies so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein solches, das die Seele weggeworfen, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches Leben hat. Samen und Frucht ist so ein Körper, der der Möglichkeit nach ist. Wie das Hauen (Axt), Sehen, so ist das Wachen überhaupt die Tätigkeit (Wirksamkeit); das Körperliche aber nur die Möglichkeit«, nicht das Reale, – und die Seele ist sein Sein, seine Entelechie, seine Substanz. »Aber nach diesem Verhältnis ist das lebende Auge das Sehen und der Augapfel« (dieser nur die Möglichkeit), – das gehört zusammen; »so ist auch Seele und Leib das Lebendige, beide sind also nicht zu trennen. (Es ist aber noch nicht klar (ἄδηλον), ob die Seele so die Tätigkeit des Körpers sei, wie der Steuermann des Schiffs.)« Substanz ist tätige Form; die ὕλη ist nur der Möglichkeit nach, nicht wahrhafte Substanz. Dies ist ein wahrhaft spekulativer Begriff.

»Die Seele ist also als das Prinzip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Sein (Substanz, οὐσία) der lebendigen Körper: Ursache«, das Hervorbringende, – die Ursache dem Zwecke nach, d. h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist. »Das Leben ist das Sein der Lebendigen; sie ist dieses Sein. Alsdann ist die Seele der existierende Begriff (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) des der Möglichkeit nach Seienden«, – eben insofern er die Entelechie dessen ist, was nur *potentia* ist; ihr Verhältnis ist, daß sie die Substanz nach dem Begriffe, die Wirksamkeit ist. »Auch der Zweck; wie der Gedanke, so auch die Natur tut zu etwas. Alle Teile sind Organe derselben.« (II, 4) Möglichkeit, Materielles ist nur an sich, – unorganische Welt.

Aristoteles gibt nun weiter an (II, 2–3), daß die Seele auf *dreifache* Weise zu bestimmen sei, und zwar als *ernährende*, *empfindende* und *verständige* (denkende) Seele, dem Pflanzenleben, dem tierischen und dem menschlichen Leben ent-

sprechend. »Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, ist sie, die den Pflanzen zukommt, vegetative Seele; wenn sie zugleich empfindend ist, ist sie die tierische Seele; und sowohl ernährend, empfindend als auch verständig ist sie die des Menschen.« Der Mensch hat so ebenso die vegetative als auch die empfindende Natur in sich vereinigt, – ein Gedanke, der auch so in der neueren Naturphilosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Tier und Pflanze ist und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neueren Zeiten wiedererweckt in Betrachtung des Organischen; und es ist sehr wesentlich, diese beiden Seiten zu unterscheiden. »Die Frage ist, inwiefern diese als Teile trennbar sind.«

Was nun das *Verhältnis dieser drei Seelen* ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet, so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, daß nicht eine Seele zu suchen sei, welche das *Gemeinschaftliche* derselben sei und in keiner bestimmten und einfachen Form *einer* jener Seelen gemäß sei, – als Teile verschiedener Wesen. Dies ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloß logisch formellen Denken. »Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren«, Quadrat, Parallelogramm usf., »wirklich etwas seien. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur, die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht«, ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstraktum. »Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte, allgemeine, welche auch im Viereck usf. vorkommt«, – die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einerseits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck usf., als ein Besonderes neben diesen; aber – und dies ist der große Sinn des Aristoteles – es ist die wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur. »Ebenso ist es mit dem Beseelten. Die ernährende, die empfindende Seele ist auch in der

verständigen«, – und man muß nicht die Seele als ein Abstraktum suchen. »Die ernährende Seele ist die Natur der Pflanze; diese vegetative Seele – die erste, welche Tätigkeit – ist aber auch in der empfindenden Seele, aber da ist sie nur der Möglichkeit nach«, – da ist sie nur als das Ansich, das Allgemeine. Die vegetative Seele im Verhältnis zu der empfindenden ist nur *potentia,* nur ein Ideelles, Inhärierendes an ihr, wie ein Prädikat am Subjekte. Und ebenso ist im Verhältnis zur denkenden Seele die empfindende nur Prädikat an jener als dem Subjekte. »In der verständigen Seele sind wieder die beiden anderen enthalten«, aber nur als ihr Objekt oder als ihre Möglichkeit, – nur das Ansich. Dies Ansich ist nicht hoch zu stellen, wie dies im formellen Denken wohl geschieht: es ist nur die *potentia,* das Allgemeine, nur die Möglichkeit; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, ihm kommt die Energie und Entelechie zu. Wir können auch diesen Ausdruck näher bestimmen. Wir sprechen z. B. vom Objektiven, vom Realen, von Seele und Körper, empfindendem organischen Körper und vegetativer Natur; so nennen wir das Körperliche das Objektive, die Seele das Subjektive. So ist das Objektive nur die Möglichkeit, nur dies, Ansich zu sein; und das Unglück der Natur ist eben, nur an sich, nicht für sich, der Begriff zu sein. Im Natürlichen, im Vegetativen ist auch wieder die Entelechie; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objektive, das Ansich in der höheren. Dies Ansich erscheint wieder als die Realität für die Entwicklung der Idee, hat zwei Seiten, zwei Wege; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches. Aristoteles will dies sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existiert oder nicht selbst Art ist. In der Tat ist alles Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so reell, daß es selbst, ohne weitere Änderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Prinzip der Realisierung. Dies sind die allgemeinen Bestimmungen, die von der größten

Wichtigkeit sind und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen usf. führen würden.

α) »Die *ernährende* Seele ist der Begriff der Seele«, – oder des Organischen, wie wir sagen; dieser Begriff, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung, »dies Allgemeine ist das Pflanzenleben«. So ist also nach Aristoteles die vegetative Seele der allgemeine Begriff der Seele selbst. (II, 4) – Was Aristoteles von der *Ernährung* sagt, »ob Gleiches vom Gleichen oder vom Entgegengesetzten«, ist unbedeutend.

β) Interessanter ist seine Bestimmung der *Empfindung*, von der ich noch einiges anführen will. »Das Empfinden ist überhaupt eine Möglichkeit«, – eine Rezeptivität, würden wir sagen; aber diese Möglichkeit oder Rezeptivität ist nicht als eine Passivität zu begreifen, ist auch Aktivität. »Passivität und Tätigkeit ist eines und desselben«, oder: »Die Passivität ist selbst auf eine doppelte Weise. Eine Passivität ist entweder ein Verderben, Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten (σωτηρία) vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist. So ist es mit der Erwerbung der Wissenschaft, es ist eine Passivität, insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit vorgeht; aber es ist dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten wird. Es gibt eine Veränderung, die privativ ist, und eine, die auf die Natur und bleibende Wirksamkeit (Kraft und Gewohnheiten, ἕξις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden« (in der Empfindung unterscheidet man die Veränderung, und was geschieht, von dem, was die Empfindung erzeugt, dies ist die Passivität der Empfindung); »wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen (ἔχει) wie ein Wissen«, – ebensosehr Spontaneität. Es sind so zwei Seiten: die eine die Passivität und die andere, nach der die Empfindung im Besitz der Seele ist; und nach dieser Seite, der Tätigkeit, verhält sich das Empfinden wie das Erkennen (θεωρεῖν). Die

Einwirkung von außen, eine Passivität, ist das Erste; nachher tritt aber Tätigkeit ein. »Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Tätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen aufs Allgemeine; dies aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als Substanz. Denken deswegen kann jeder selbst, wenn er will«, und eben darum ist es frei; »empfinden aber steht nicht bei ihm, es ist notwendig, daß das Empfundene vorhanden sei«. (II, 5)

Dies ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung. α) Die Empfindung ist dies, eine passive Seite zu haben; man mag das Weitere ausführen, wie man will, nach subjektivem Idealismus oder sonst. Wir finden uns bestimmt, sind bestimmt, – ich finde mich bestimmt, oder ich werde von außen bestimmt; gleichgültig, ob subjektiv oder objektiv – in beidem ist das Moment der Passivität enthalten. Die Leibnizische Monade ist eine entgegengesetzte Vorstellung: Sie ist Eins, ein Atom, ein Individuelles, was alles in sich selbst entwickelt; jede Monade, jeder Punkt meines Fingers ist ein ganzes Universum, in dem alles sich in sich entwikkelt, – ist in keiner Beziehung zu anderen Monaden. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet. Allein es ist ganz gleichgültig, ob ich die Vorstellung habe, daß sich alles in mir aus mir entwickelt; denn so ist das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes liege darin, ob die gegebene Bestimmtheit innere oder äußere sei, – als ob Freiheit in der Empfindung; Empfindung ist Sphäre der Beschränktheit. β) Ein anderes ist, wenn die Sache – Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören – aus der Idee begriffen wird; so wird gezeigt, daß es aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subjekt existiere, die Idee in mir als diesem einzelnen

Individuum existiert; da ist Endlichkeit, Standpunkt der Passivität.

Aristoteles fährt fort: »Überhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine doppelte ist; wie wir sagen, ein Knabe könne Soldat sein und auch ein Mann könne es sein« (wirksame Kraft). »So ist das Empfindende beschaffen; es ist der Möglichkeit nach, was das Empfundene« (nicht Ding) »schon in der Wirksamkeit ist. Es ist daher passiv, insofern es nicht gleich« (in der Einheit mit sich selbst) »ist; aber nachdem es gelitten hat« (empfunden hat), »ist es gleichgemacht und *ist, was dasselbe.*« Nach der Empfindung ist das Empfundene gleichgemacht und ist, was das Empfindende ist. Dies ist Reaktion, aktive Aufnahme in sich, – die Aktivität in der Rezeptivität, diese Spontaneität, die die Passivität in der Empfindung aufhebt. Es ist so sich selbst gleichgemacht; und indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu sein scheint, hat es die Dieselbigkeit gesetzt. Der subjektive Idealismus sagt: Es gibt keine Außendinge, sie sind Bestimmtsein unseres Selbst. In Ansehung der Empfindung ist dies zuzugeben. Ich bin passiv im Empfinden, die Empfindung ist subjektiv; es ist Sein, Zustand, Bestimmtheit in mir, nicht Freiheit. Ob die Empfindung äußerlich oder in mir ist, ist gleichgültig, sie *ist*; die Energie ist, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles jene berühmte *Vergleichung* (II, 12), die so oft Mißverständnis veranlaßt hat, so schief aufgefaßt worden ist. Er sagt nämlich, die Empfindung sei die Aufnahme der empfundenen Formen, ohne die Materie; in der Empfindung kommt nur die Form an uns, ohne die Materie. Anders ist es, wenn wir uns praktisch verhalten, beim Essen und Trinken. Im Praktischen überhaupt verhalten wir uns als einzelne Individuen und als einzelne Individuen in einem Dasein, selbst ein materielles Dasein, – verhalten uns zur Materie und selbst auf materielle Weise. Nur insofern wir materiell sind, können wir uns so verhalten; es ist, daß unsere materielle

Existenz in Tätigkeit kommt. Theoretisch nicht als Einzelnes, Sinnliches, Materie gegen Materie. Einwirken setzt gerade die Berührung von Materiellem; hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt, nicht eine positive Beziehung dazu, Materie nicht ein Positives, Widerstand Leistendes. Die Form ist der Gegenstand als Allgemeines; und in der Empfindung verhalten wir uns also nur zur Form und nehmen sie ohne Materie auf, »wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form«. Sinnliche Eindrücke nennen wir daher die Empfindungen überhaupt und verstecken dahinter teils rohe Vorstellungen, teils unbestimmte und keine Begriffe. Nicht an diese Vorstellung ist sich zu hängen. Es ist ein Bild, worin dies ausgedrückt werden soll, daß das Passive der Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, daß diese Form an der Seele ist – und an ihr nicht in dem Verhältnisse bleibt wie die Form am Wachs; nicht wie ein Ding von dem anderen im Chemischen »der Materie nach durchdrungen wird« – oder, führt auch Aristoteles an, »die Pflanzen, die deswegen nicht empfinden«.

Man bleibt roherweise beim Groben des Vergleichs stehen. Wenn man sich nun bloß an dies Beispiel hält und daran zur Seele übergeht, so sagt man, die Seele verhalte sich wie das Wachs, – Vorstellungen, Empfindungen, alles werde nur in die Seele eingedrückt; sie ist eine *tabula rasa*, sie ist leer, die äußerlichen Dinge machen nur einen Eindruck, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt. Und dann sagt man: dies ist Aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen. Wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dies jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, – als ob alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. Hier betrifft die Vergleichung nur die Bestimmung, daß in der Empfindung nur die Form aufgenommen werde,

nur sie für das empfindende Subjekt ist, nur diese Form an dasselbe kommt; nur nach dieser Seite ist verglichen. Der Hauptumstand, der den Unterschied ausmacht von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele, *der* wird übersehen. In jenem Bilde fehlt dies, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der Tat nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu sein. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Substanz der Seele auf, assimiliert sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; wie oben, wenn die Axt die Form in der Bestimmung der οὐσία wäre, so wäre diese Form die Seele der Axt. Jenes Gleichnis bezieht sich auf nichts weiter, als daß die Form *nur* an die Seele kommt; aber nicht, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs sein und von außen die Bestimmungen erhalten. Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das Aufnehmen desselben ist nicht wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebensosehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon. – Aristoteles sagt (III, 4): »Der Geist erhält sich selbst gegen die Materie (ἀντιφράττει)«, – nicht wie Chemisches, d. h. hält das Materielle von sich ab, repelliert dasselbe und verhält sich nur zur Form. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv; aber sie verwandelt die Form des äußeren Körpers zu ihrer eigenen, – ist nur identisch mit der abstrakten Qualität, weil sie selbst das Allgemeine ist.

(Es sind keine Komplimente zu machen mit dem Empfinden und eine Idealistik daranzusetzen, daß uns nichts von außen komme; wie Fichte sich auch so verstanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Teil macht. Das Einzelne in der Empfindung ist die

Sphäre der Einzelheit des Bewußtseins; sie ist darin in der Weise eines Dings so gut als anderes, und ihre Einzelheit ist dies, daß andere Dinge für sie sind.)

Diese Natur des Empfindens *erläutert* er im Folgenden weiter (III, 2), treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensatze herum, – manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtseins. »Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine; aber ihr Sein ist nicht dasselbe (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Wie z. B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; das Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt und ebenso, das Möglichkeit des Schallens ist, wirkt, daß beides Wirksame zugleich ist, so ist Hören«; es sind nicht zwei Wirksamkeiten. »Die Bewegung, das Tun und die Passivität ist in dem, welches leidet« (tut, ἐν τῷ ποιουμένῳ, in welchem die Empfindung hervorgebracht wird); »so ist auch notwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das es der Möglichkeit nach ist«, dem Empfindenden; »denn die Wirksamkeit des Tätigen und Bewegenden ist im Passiven.« Als seiend sind Hören und Schallen verschieden; aber ihr Grund (λόγος) ist derselbe. »In dem Passiven ist selbst die Aktivität und Passivität, nicht in dem Tuenden (ποιοῦντι); so ist die Energie des Empfundenwerdenden im Empfindenden. Für Hören und Schallen gibt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Tätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es *eine* (μία) Wirksamkeit ist« (nicht die gleiche, sondern *eine*, nicht Eindruckmachen), »die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Sein verschieden ist, so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören.« Empfindung ist, insofern die Wirksamkeit beider als Eines

gesetzt ist. Das Sehen, Hören usf. ist nur *eine* Wirksamkeit, aber der Existenz nach eine unterschiedene: es ist ein Körper, der schallt, und ein Subjekt, welches hört; das Sein ist zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich eins und ist *eine* Wirksamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d. h. meine Empfindung ist hart; ich finde mich so bestimmt. Die Reflexion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen; dies und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist rot, so sagt die Reflexion, es ist ein rotes Ding da; aber es ist eins, – mein Auge, mein Sehen ist rot und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dies zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseins ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden ist eben Form der Identität, das Aufheben dieser Trennung, abstrahiert von Subjektivität und Objektivität, – dies ist eine fernere Reflexion.

Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, ist im Empfinden Einheit in der Differenz. »Das Empfindende ist ferner im Organ und unterscheidet jedes Empfundene, Weiß und Schwarz usf. Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden« (Vorstellen: das ist süß, für sich allein, ohne Entgegensetzung), »sondern es müssen einem beide gegenwärtig, bekannt (δῆλα) sein. Das Eins muß also das Eine verschieden vom Anderen bestimmen. Dies Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit sein, sondern ungeteilt und in ungeteilter Zeit. Aber es ist unmöglich, daß die entgegengesetzten Bewegungen von demselben beurteilt werden, insofern es untrennbar« (totes Eins) »und in untrennbarer Zeit ist. Wenn das Süße *so* die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengesetzt, das Weiße aber anders, so ist das Unterscheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach unteilbar, dem Sein nach aber unterschieden. Dasselbe ist so der Möglichkeit nach teilbar und unteilbar, und das Entgegengesetzte; dem Sein

nach aber kann es nicht so sein, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar. Die Empfindung und das Denken (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) ist wie das, das einige Punkt (Grenze) nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist.« Der λόγος ist derselben Seele λόγος. »Insofern es ungetrennt ist, ist das Unterscheidende Eins; und zugleich, insofern es getrennt ist, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei, und es ist getrennt; insofern es aber damit Eins, gebraucht es Eins und zugleich.« Die bestimmte Empfindung, der Inhalt gehört der Natur des Bewußtseins an. Die Empfindung ist eine bestimmte, indem das Empfindende in *einer* Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, – trennt und nicht getrennt ist. So auch in Ansehung der Zeit sprechen wir von unterschiedenen Zeitpunkten. Einerseits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es ist zugleich auch ein Teilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, ist ein Anderes und einunddasselbe zugleich. Es ist dasselbe und ist in einer und derselben Rücksicht Teilen und Vereinen; beides ist einunddasselbe im Zeitpunkte. So ist auch die Empfindung Eins und zugleich Teilung. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

γ) Von der Empfindung geht Aristoteles zum *Denken* über und wird hier wesentlich spekulativ. »Das Denken«, sagt er (III, 4), »leidet nicht, ist nicht passiv (ἀπαθές)«, schlechthin tätig; »es nimmt die Form auf und ist der Möglichkeit nach eine solche.« Wenn gedacht wird, so ist das Gedachte insofern Objekt, aber nicht wie das Empfundenwerdende; es ist Gedanke, und dies ist ebenso der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken ist auch δύναμις. »Aber es verhält sich zum Gedachtwerdenden nicht wie die Empfindung zum Empfundenwerdenden«, hier ist ein Anderes, Sein, gegen die Tätigkeit. »Der Verstand (νοῦς), weil er alles denkt, so ist

er unvermischt (ἀμιγής)«, nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinschaft, »damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras sagt, d. h. daß er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (παρεμφαινόμενον) hält er das Fremde ab und verwahrt sich dagegen (ἀντιφράττει, macht einen Verhau, Umzäunung). Deswegen ist die *Natur* des νοῦς keine andere als das Mögliche (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν)«; die Möglichkeit selbst ist nicht ὕλη, der νοῦς hat keine Materie, die Möglichkeit gehört zu seiner οὐσία selbst, – das Denken ist dieses, nicht an sich zu sein. Oder wegen seiner Reinheit ist nicht seine Wirklichkeit das Füreinanderessein, und seine Möglichkeit ein Fürsichsein. Ein Ding ist wirklich, es ist dieses Bestimmte; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, nicht an ihm, – Staub, Asche usf. Im Körperlichen ist Materie und äußerliche Form, die Materie ist die Möglichkeit gegen die Form; aber die Seele ist hiergegen die Möglichkeit selbst, ohne Materie. Ihr Wesen ist Wirksamkeit. »Der νοῦς nun der Seele, der Bewußtseiende, ist nichts *actu*, ehe er denkt«, er ist erst durch die Tätigkeit des Denkens; an sich ist der νοῦς alles, aber nicht ohne daß er denkt, – er ist absolute Tätigkeit, existiert nur so, und *ist*, wenn er tätig ist. »Er ist deswegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollte er sein, warm oder kalt, wenn er ein Organ wäre? Dergleichen aber ist er nichts.« Zweite »Verschiedenheit von dem Empfindenden. Die Empfindung kann heftige Empfundenwerdende nicht empfinden, heftige Gerüche, Farben nicht ertragen. Aber für das Denken gibt es keinen solchen Unterschied. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der νοῦς aber trennbar. Wenn er so geworden in Beziehung aufs Einzelne (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), wie der, der wirklich wissend ist, als bewußte Seele, so geschieht dies, wenn er durch sich selbst« (in Beziehung auf sich selbst) »wirksam sein kann.«

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objektiven, Gegenstand für es: *intellectus passivus*. Es er-

hellt hier, inwiefern dies *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* Sinn des Aristoteles ist. Aristoteles fragt nun, spricht weiter über die Schwierigkeit. »Wenn das Denken einfach, nicht passiv ist und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat« (sondern nur für sich ist, indem es Anderes zum Seinigen macht; das Andere ist nur Schein), »wie soll dann gedacht werden, da etwas denken selbst auch Passivität ist«, – daß der νοῦς zu etwas kommt, einen Gegenstand erhält? »Denn insofern etwas Zweien gemeinschaftlich, so scheint das eine zu tun, das andere passiv sich zu verhalten.« Damit scheint sogleich ein Passives im νοῦς zu sein; es ist damit ein Verschiedenes von ihm in ihm, und zugleich soll er rein und unvermischt sein. »Ferner schon, wenn er selbst gedacht, denkbar ist, so gehört er anderen Dingen an, ist außer ihm selbst oder wird etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten (Objekte) macht wie die anderen Dinge«, – er erscheint als Gegenstand, als Anderes. »Deswegen ist vorhin unterschieden worden: daß das Denken der Möglichkeit nach alles Gedachte (νοητά, Seiende) ist«, an sich, was als Gegenstand, Inhalt das Gedachte, – geht im Gegenständlichen (Gedachten) nur mit sich selbst zusammen. Der νοῦς denkt alles, ist so bei sich, er ist selbst bei sich alles; das ist idealistisch gesprochen, doch soll Aristoteles Empiriker sein. »Aber zugleich ist er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden«; d. h. der selbstbewußte νοῦς ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, – er ist nur als Tätigkeit, die οὐσία des νοῦς ist Energie. Passivität ist Möglichkeit *vor* der Wirklichkeit. Dies Ding verbrannt ist Möglichkeit der Asche, nachher seine Wirklichkeit Asche, Rauch; jetzt ist, existiert schon die Möglichkeit, – dies ist das wirkliche Ding.

Dies ist nun das große Prinzip des Aristoteles; und hier führt er ein anderes berüchtigtes *Beispiel* an, das ebenso falsch verstanden wird. »Der νοῦς ist wie ein Buch (ὥσπερ ἐν γραμματείῳ), auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist«, – das ist Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle

Gedanken des Aristoteles und faßt nur solche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann jeder verstehen. So ist der *terminus technicus* denn die bekannte *tabula rasa,* die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles sagt, der Geist sei eine *tabula rasa,* worauf dann erst geschrieben werden soll von den äußeren Gegenständen. Das ist gerade das Gegenteil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufälligen Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefaßt worden, als ob sie die Sache ausdrückten. Allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen; eben Verstand ist nicht ein Ding, hat nicht die Passivität einer Schreibtafel (denn allen Begriff vergessen wir). Er ist die Wirksamkeit selbst; diese fällt nicht außer ihm wie außer der Schreibtafel. Die Vergleichung beschränkt sich aber nur darauf, daß die Seele nur einen Inhalt habe, insofern wirklich gedacht werde. Die Seele ist dies unbeschriebene Buch, d. h. alles an sich, sie ist nicht in sich selbst diese Totalität: wie der Möglichkeit nach ein Buch alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geschrieben ist. Die wirkliche Tätigkeit ist erst das Wahrhafte, oder »der νοῦς selbst ist auch denkbar (νοητός), Gedachtwerdendes. Denn in dem, was ohne Materie ist« (im Geiste), »ist das Denkende« (das Subjektive) »und das Gedachtwerdende« (Objektive) »dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so daß ihm die Vernunft nicht selbst zukommt; denn der νοῦς ist eine Möglichkeit ohne Materie«; – der νοῦς ist alle νοητά, aber so ist er es nur an sich. Die Natur enthält die Idee, ist Verstand nur an sich: als an sich existiert der νοῦς nicht, er ist so nicht für sich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der νοῦς ist aber nicht das Materielle, sondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und ist nur wirklich, indem er denkt. Jenes Bei-

spiel ist, wie hieraus ersichtlich, in jenem Sinne genommen, ganz falsch und sogar entgegengesetzt verstanden worden.
Aristoteles unterscheidet da zwischen *tätigem* und *passivem* νοῦς (III, 5); der passive νοῦς ist die Natur, auch ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende νοῦς an sich. »Weil aber in aller Natur *eine* Seite ist, die Materie in jedem Geschlecht, weil alles der Möglichkeit nach ist, was es ist, – ein anderes die Ursache und das Tätige, was alles tut, wie die Kunst sich zur Materie verhält, so ist nötig, daß auch in der Seele dieser Unterschied. Es ist also ein solcher Verstand (νοῦς) fähig, alles zu werden, ein anderer aber, alles zu machen (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), wie eine wirksame Kraft (ἕξις)« (ἕξις ist nicht ein einzelnes Tun), »wie das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seienden Farben so erst zu wirklichen Farben. Dieser« (tätige) »νοῦς ist an und für sich (χωριστός), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Tätigkeit ist. Denn das Tuende ist immer geehrter als das Leidende, – das Prinzip [geehrter] als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach« (äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung) »ist wohl der Zeit nach früher in dem absolut Einen, an sich (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach: es ist nicht so, daß es bald denkt, bald nicht. Wenn der (tätige) νοῦς an und für sich ist (χωρισθείς), ist er allein das, was ist; und dies allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil dies nicht passiv ist; der passive Verstand ist vergänglich, und ohne diesen denkt er nichts.« – Tennemann (Bd. III, S. 53 f., 197 f.): Das Denken kommt von außen.
Das Folgende ist *Erläuterung*.* »Die Seele«, das Denken, sagt Aristoteles (III, 8), »ist gewissermaßen alles Seiende«,

* Das siebente und achte Kapitel sind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften. Sie fangen damit an und sehen aus, als ob sie einem Kommentator angehörten.

und dies ist denn der νοῦς als pathetischer νοῦς; aber so als Gegenstand, als sich Gegenstand oder sofern er an sich ist, ist er nur die Möglichkeit, – er *ist* nur als Entelechie. »Das Seiende ist entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. Das Wissen ist selbst das Gewußte gewissermaßen (πώς), die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung ist nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge, so der νοῦς die Form der Formen und die Empfindung die Form der Empfundenen.« – »Mit Recht hat man gesagt, die Seele sei der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν); aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende«, nur die denkende noch enthält die Ideen. »Und sie ist« (als Form der Formen) »nicht der Entelechie nach, sondern nur δυνάμει die Ideen (τὰ εἴδη)« (III, 4), d. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Tätigkeiten. Aristoteles ist so nicht Realist. Er sagt: Die Empfindung ist notwendig; es wird gedacht, es muß aber auch empfunden werden. »Da aber nichts (οὐδὲν πρᾶγμα) getrennt ist von den empfundenen Größen, so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, sowohl das Abstrakte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα) als die Beschaffenheiten (ἕξεις) und Bestimmtheiten der Empfundenen«, – in der Einheit diese unterschiedenen Vermögen. »Deswegen wer nicht empfindet, nichts kennt noch versteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), so ist notwendig, daß er es auch als eine Vorstellung erkennt; denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie.« Diese Formen wie die der äußeren Natur macht der νοῦς sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur δύναμις. Die endlichen Dinge, Zustände des Geistes sind diese, wo nicht diese Identität des Subjektiven und Objektiven vorhanden ist. Es ist da außereinander; da ist der νοῦς nur δυνάμει, nicht als Entelechie.

Das, was wir heutigentags die Einheit des Subjektiven und

Objektiven nennen, ist hier in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. Der νοῦς ist das Tätige, das Denken und das Gedachtwerdende, – jenes ist das Subjektive, dies das Objektive; beides unterscheidet er wohl, aber ebenso streng und fest spricht er auch die Identität von beiden aus. In unserer Sprache ist das Absolute, Wahrhafte nur das, dessen Subjektivität und Objektivität ein und dasselbe, identisch ist; dies ist ebenso auch im Aristoteles enthalten. Das absolute Denken (er nennt es den göttlichen νοῦς), der Geist in seiner Absolutheit, dies Denken ist ein Denken dessen, was das Beste ist, was der Zweck an und für sich ist; eben dies ist der sich denkende νοῦς. Diesen Gegensatz, den Unterschied in der Tätigkeit und das Aufheben desselben drückt er so aus, daß der νοῦς sich selbst denkt durch Aufnehmen des Gedankens, des Gedachtwerdenden. Der νοῦς denkt sich selbst durch Aufnahme des Denkbaren; dies Denkbare wird erst als berührend und denkend, es wird erst erzeugt, indem es berührt, – es ist so erst im Denken, in der Tätigkeit des Denkens. Diese Tätigkeit ist ebenso eine Erzeugung, ein Abschneiden des Gedanken als eines Gegenstandes, – etwas, das für die Wirklichkeit des Denkens ebenso notwendig ist als das Berühren; die Trennung und die Beziehung ist ein und dasselbe, so daß νοῦς und νοητόν dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Wesens, der οὐσία, ist der νοῦς. Er nimmt auf, was er aufnimmt, ist die οὐσία, der Gedanke; sein Aufnehmen ist Tätigkeit und bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint, – er wird, sofern er hat. Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenständlichen Inhalt für göttlich halten, so ist dies eine unrichtige Stellung; sondern das Ganze des Wirkens ist das Göttliche. Die Theorie, sagt Aristoteles, ist das Wirkendste und Seligste, dies ist die Beschäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden ist durch die Tätigkeit. Gott ist deshalb immer so wohl daran wie uns zuweilen.

Er geht hiervon auf nähere Bestimmungen über, auf Verlegenheiten, die dabei vorkommen können. Wenn der νοῦς

nur als Vermögen gefaßt wird, nicht als Tätigkeit, so würde das fortgesetzte Denken mühevoll, und der Gegenstand würde vortrefflicher sein als der νοῦς; das Denken und der Gedanke befände sich auch in dem, der das Schlechteste denkt, – dieser hätte auch Gedanken, wäre auch Tätigkeit des Denkens usf. Aber dies ist unrichtig; denn der νοῦς denkt nur sich selbst, weil er das Vortrefflichste ist. Er ist der Gedanke des Gedankens, er ist das Denken des Gedankens; Einheit des Subjektiven und Objektiven ist darin ausgesprochen, und dies ist das Vortrefflichste. Der absolute Endzweck, der νοῦς, der sich selbst denkt, – dies ist das Gute; dies ist nur bei sich selbst, um seiner selbst willen.

Dies ist so die höchste Spitze der Aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste, was es geben kann. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Spekulative und steht nicht neben anderen, z. B. der Empfindung, die nur δύναμις ist für das Denken. Näher liegt dies darin, daß der νοῦς alles ist, daß er an sich Totalität ist, das Wahrhafte überhaupt, – seinem Ansich nach der Gedanke, und dann aber wahrhaft an und für sich das Denken, diese Tätigkeit, die das Fürsichsein und Anundfürsichsein ist, das Denken des Denkens, welches so abstrakterweise bestimmt ist, was aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht.

Dies sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine spekulativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Übergang zum Folgenden (Praktischen): Begehren. »Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist ein und dasselbe; das der Möglichkeit nach ist der Zeit nach früher in dem einen, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint in dem, was das Empfindende der Möglichkeit nach ist, als das Tuende der Wirksamkeit

nach; denn es leidet nicht und wird nicht verändert. Deswegen ist es eine andere Art der Bewegung, – denn die Bewegung ist die Wirksamkeit dessen, das nicht Zweck ist (ἐνέργεια ἀτελοῦς): die reine Tätigkeit (ἁπλῶς ἐνέργεια), die des Vollkommenen«, zur Wirklichkeit kommt (III, 7). »Das Einfache (ἀδιαίρετα), das die Seele denkt, ist ein solches, in Ansehung dessen kein Falsches (ψεῦδος) stattfindet, worin aber Falsches und Wahres (ἀληθές); dies ist eine σύνθεσις von Gedanken als einsseiender. Es kann aber alles als getrennt scheinen; was jedes zu Einem macht, ist der νοῦς. Das ἀδιαίρετον nach der Idee wird gedacht in ungetrennter Zeit und im Ungetrennten der Seele.« (III, 6) »Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die *angenehme* oder *unangenehme* Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend«, – positive und negative Bestimmung des Denkens. »Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist tätig sein« (Spontaneität) »mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Übel, insofern sie solche sind. Und die Begierde dazu (διώκει) oder dagegen (φεύγει) ist dasselbe nach der Tätigkeit; sie sind nur dem Sein nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als« (dort) »die Empfindungen; und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet oder negiert, so begehrt sie. Sie verhält sich als Eins und Grenze. Das Bestimmende des Entgegengesetzten (das Denkende) erkennt die Formen in den Vorstellungen; und wie in ihnen das Entgegengesetzte bestimmt ist, so auch in der Empfindung«, – Bestimmung des Gegenstands in sich, im Gegensatze gegen das Sein des seienden Gegenstands. »Wenn es in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurteilt und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt, so begehrt sie und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Tun aber ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung, als das Gute oder Üble. Das Abstrakte aber denkt sie, wie das Eingedrückte der Nase ist, nicht

insofern es ein solches ist, sondern insofern es das Hohle ist. Das Denken ist überhaupt an sich das als Wirksamkeit Denken der Dinge.« (III, 7) Diese Umwendung des Denkens in seine negative Seite, worin es praktisch wird, ist hier nicht vorhanden.

b. Praktische Philosophie

Zur Philosophie des Geistes ist jedoch auch das *Praktische* zu rechnen. Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Praktischen überhaupt, – der Wille. Dies hat Aristoteles in mehreren Werken behandelt, die wir besitzen.

α. Ethik

Wir haben drei große *ethische Werke*: 1. Die *Nikomachische Ethik* (ἠθικὰ νικομάχεια) in zehn Büchern; 2. *die Große Ethik* (ἠθικὰ μεγάλα) in zwei Büchern; 3. die *Eudemische* (ἠθικὰ εὐδήμια) in sieben Büchern. Die letzte enthält mehr besondere Tugenden, in den beiden ersten sind mehr allgemeine Untersuchungen über die Prinzipien enthalten. Das Beste bis auf die neuesten Zeiten, was wir über Psychologie haben, ist das, was wir von Aristoteles haben; ebenso das, was er über den Willen, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention usf. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennenzulernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier wie im Physischen so, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nacheinander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, Entschluß, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwissenheit, Schuld, Imputabilität usf. In diese zum Teil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen; nur so viel bemerke ich aus den Aristotelischen Bestimmungen:

Bestimmung *des realen Wollenden* überhaupt nach morali-

schem Prinzip. Im Praktischen bestimmt Aristoteles[23] als das höchste Gute die *Glückseligkeit*, – das Gute überhaupt nicht als abstrakte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist. Aristoteles begnügt sich nicht mit der Idee des Guten bei Platon, weil sie nur das Allgemeine ist; denn es ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt, das ist gut, was Zweck an sich selbst (τέλειον) – vollkommen ist schlechte Übersetzung –, was nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Dies ist die εὐδαιμονία, Glückseligkeit. Den absoluten an und für sich seienden Zweck bestimmt er als Eudämonie, deren Definition ist: »Die Energie des um seiner selbst willen seienden (vollkommenen) Lebens, nach der an und für sich seienden (vollkommenen) Tugend (εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν).« Zu derselben nun macht er die vernünftige Einsicht zur Bedingung. Das Gute und den Zweck bestimmt er als die vernünftige Tätigkeit (wozu die Glückseligkeit wesentlich gehört), – wenigstens negativ aus Einsicht. Alles Tun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt ist Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Tun oder ein Tun, das nicht auf das Denken als solches geht. Dies absolute Tun aber ist allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Tun, – göttliche Glückseligkeit; bei anderen Tugenden menschliche, endliche, wie im Theoretischen die Empfindung.

In Ansehung des Begriffs der *Tugend* will ich einiges anführen. Den Begriff der Tugend bestimmt Aristoteles näher so[24], daß er in praktischer Rücksicht an der Seele überhaupt unterscheidet eine vernünftige und eine unvernünftige Seite; in der letzten ist der νοῦς nur δυνάμει, ihr kommen die Empfindungen, Neigungen, Leidenschaften, Affekte zu. In der vernünftigen Seite derselben hat Verstand, Weisheit,

23 M: *Ethica Nicomachea* I, 2–7; X, 6–8; *Ethica Eudemia* I, 4; II, 1

24 M: *Magna Moralia* I, 5, 35; *Ethica Nicomachea* I, 13; *Ethica Eudemia* II, 1

Besonnenheit, Kenntnis ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite besteht die Tugend. Wir nennen dies Tugend, wenn die Leidenschaften (Neigungen) sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie dies tun, was jene befiehlt. Wenn die Einsicht (λόγος) schlecht oder gar nicht vorhanden ist, die Leidenschaft (Neigung, das Herz) aber sich wohl verhält, so kann wohl Gutmütigkeit, aber nicht Tugend dasein, weil der Grund (λόγος, die Vernunft) fehlt, der νοῦς, welcher der Tugend notwendig ist; er setzt so die Tugend in die Erkenntnis, – beide sind notwendige Momente der Tugend; so daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde, denn sie selbst ist das Anwendende. Das Prinzip der Tugend ist nicht an sich, rein, wie viele meinen, die Vernunft, sondern vielmehr die Leidenschaft (Neigung). Er tadelt den Sokrates, weil er Tugend *nur* in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden sein, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurteilend und bestimmend hinzu. Wenn von ihr der Anfang gemacht, so folgen die Leidenschaften nicht notwendig als gleichgestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend aber, indem sie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist nicht das Gute das einzige Prinzip, sondern auch die alogische Seite der Seele ein Moment. Der Trieb, die Neigung ist das Treibende, Besondere, in Rücksicht auf das Praktische näher im Subjekt auf die Verwirklichung Gehende; das Subjekt ist in seiner Tätigkeit besondert, und es ist notwendig, daß es darin identisch sei mit dem Allgemeinen. Diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist die Tugend; dies ist die richtige Bestimmung. Einerseits ist es Unterdrückung der Leidenschaften, andererseits geht es gegen solche Ideale, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, und auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seien. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen. Es ist so ein Gerede: Der von

Natur schöne edle Mensch sei edler, höher als die Pflicht; wie auf der andern Seite auch vorgestellt wird, die Pflicht solle getan werden als Pflicht, ohne die besonderen Seiten zu berücksichtigen und das Besondere als Moment des Ganzen zu bestimmen.

Aristoteles geht dann die *besonderen Tugenden* weitläufig durch. Weil die Tugenden, so betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogisches Moment in sich haben, so setzt er sie, ihren λόγος, in ein *Mittelmaß*, so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z. B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft usf., – Mitte nämlich, wie beim Sinne, eben weil ein Moment oder Ingredienz das Sinnliche ist.[25] Dieses scheint keine bestimmte Definition zu sein, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinierende ist, sondern auch die Seite des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nicht absolut an sich Bestimmtes, – Stoffartiges, das wegen der Natur des Stoffartigen eines Mehr oder Weniger fähig ist. Dies Prinzip, daß er so die Tugend nur als Maß (mehr Gradunterschied) zwischen zwei Extremen bestimmt, hat man nun freilich als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt; allein dies ist die Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze ist unbestimmt. Die Natur der besonderen Tugenden ist von dieser Art, daß sie keiner genaueren Bestimmung fähig sind; man kann nur im allgemeinen darüber sprechen, es gibt für sie keine weitere Bestimmung als eben eine solche unbestimmte.[26] Nach unserer Betrachtungsweise ist Pflicht

25 M: *Ethica Nicomachea* II, 5–7; *Magna Moralia* I, 5–9; *Ethica Eudemia* II, 3

26 M: *Ethica Nicomachea* I, 1

absolut in sich selbst, allein dies Allgemeine ist leer; bestimmter Inhalt ist Moment des Seins, das uns in Kollisionen verwickelt. Pflicht ist an und für sich, nicht eine Mitte zwischen seienden Extremen, durch die sie bestimmt ist, – oder vielmehr unbestimmt. Allein bestimmter Inhalt gibt Kollisionen, wo es unbestimmt bleibt, welches die Pflicht ist.

Die Eudämonie ist auch später eine Hauptfrage gewesen. Sie ist nach Aristoteles der Endzweck, das Gute; aber so, daß diesem das Dasein entsprechend sei.

Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückseligkeit im allgemeinen, und daß die Glückseligkeit, τὸ ἡμῖν ἀγαθόν, das Ethische, ohne Tugend nicht gefunden werde usf., was alles keine tiefe Einsicht in spekulativer Rücksicht hat. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Notwendigkeit im Menschen als Einzelnem sucht und auszusprechen sucht; allein es ist entweder formal oder bestimmter Inhalt oder Tugenden, – ebenso im Empirischen.

β. Politik

Noch ist zu erwähnen die *Politik* des Aristoteles. Das notwendige Praktische und Positive, die Organisation und Realisation des praktischen Geistes, seine Verwirklichung, Substanz ist der allgemeine Staat. Aristoteles hat dies mehr oder weniger gefühlt; er sieht die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an. Der Zweck des Staats ist die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat, – in der Politik.[27] Ja, er erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er davon ausgeht, »den Menschen« zu definieren »als ein politisches Tier, das Vernunft hat. Daher hat nur *er* Bewußtsein des Guten und Bösen, des Gerechten

27 M: ibid. I, 1

und Ungerechten, nicht das Tier«, denn das Tier denkt nicht; und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Tiere haben. Es *ist* auch die *Empfindung* des Guten und Bösen usf., aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Tieres ist, ist das Denken. Diese Seite kennt Aristoteles auch. In der Eudämonie ist die vernünftige Einsicht, sie ist die wesentliche Bedingung in seiner Tugend; und es ist so die Übereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft wesentliches Moment. Nachdem er den Menschen so bestimmt hat, sagt er: »Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus«, nach dem Verhältnis aber so, daß »der Staat der Natur nach« (d. h. wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) »früher (*prius*) ist als die Familie« (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) »und der Einzelne von uns.« Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist als der Einzelne und die Familie und deren Substantialität ausmacht. Der Staat ist wesentliche Existenz in Ansehung des Guten, Gerechten. »Denn das Ganze ist das Erste (Wesen) gegen den Teil. Wird das Ganze aufgehoben« (der ganze Mensch), »so gibt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist eine steinerne« (ist der Mensch tot, so gehen alle Teile unter). »Denn alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, etwas sei noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat Entelechie, das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgendein organischer Teil vom Ganzen.« Dies ist gerade entgegengesetzt dem modernen Prinzip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß jeder seine Stimme gibt und dadurch erst ein Gemeinwesen zustande kommt. Bei Aristoteles ist der Staat das Substantielle, die Hauptsache; und

das Vortrefflichste ist die politische δύναμις*, verwirklicht durch die subjektive Tätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen. Das Politische ist so das Höchste; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. »Wer aber unfähig dieser Verbindung wäre oder aus Selbständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Tier oder ein Gott.«[28] Das Politische ist also, wie beim Platon, das *prius*. Der besondere Wille des Einzelnen (die Willkür) wird jetzt zum Ersten, Absoluten gemacht; das Gesetz soll so sein, was alle festsetzen.

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte, – d. h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung.

Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten der Kenntnis von den inneren Momenten des Staats und der Beschreibung der verschiedenen Verfassungen.[29] Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechslung derselben in *einem* Staate (dies hat nicht mehr dies Interesse wegen des verschiedenen Prinzips alter und moderner Staaten), allein zugleich unbekannt mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isoliert, ihn als solchen gewähren läßt (so daß er wesentlich als Person gilt) und doch als ein unsichtbarerer Geist alle zusammenhält, – so daß aber in keinem eigentlich weder das Bewußtsein noch die Tätigkeit für das Ganze ist; er wirkt zum Ganzen, weiß nicht wie, es ist ihm nur um Schutz seiner Einzelheit zu tun. Es ist geteilte Tätigkeit, von der jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik keiner ein Ganzes macht, nur einen Teil, und

* *Magna Moralia* I, 1: »Alle Wissenschaft und Macht (δύναμις) hat einen Zweck, und dieser ist das Gute, – je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck. Die vortrefflichste δύναμις aber ist die politische; daher ist ihr Zweck auch das Gute.«

28 M: *Politica* I, 2

29 M: ibid. III, 1, 7; IV, 13, 14–16

die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur einige die Zusammensetzung machen. Freie Völker haben nur Bewußtsein und Tätigkeit fürs Ganze; moderne sind für sich als einzelne unfrei, – *bürgerliche* Freiheit ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, Prinzip des Isolierens. Aber bürgerliche Freiheit (für *bourgeois* und *citoyen* haben wir nicht zwei Worte) ist ein notwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten, oder nicht diese vollkommene Selbständigkeit der Punkte, und eben größere Selbständigkeit des Ganzen, – das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dies Prinzip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; jenes sind Naturspiele und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen, – hier das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit, die real, konsolidiert in ihren Teilen ist.

Aristoteles hat sich übrigens nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben wie Platon. In Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, daß die Besten herrschen müssen (das geht immer so, man mag es machen, wie man will): es ist ihm daher nicht sosehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu tun. »Denn die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den anderen gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischem Vermögen (δύναμις). Denn ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen.« Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen muß, über den niemand herrschen kann, nicht einmal das Gesetz. »Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, sowenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur aller ist, als einem solchen gerne zu gehorchen (ἀσμένως πείθεσθαι), daß solche ewige (ἀΐδιοι, an und für sich) Könige in den Staaten sind.«[30] Die griechische Demokratie war damals

30 M: ibid. III, 13

schon ganz verfallen, so daß er keinen Wert mehr darauf legen konnte.

4. Logik

Noch ist die Logik des Aristoteles zu betrachten übrig, ebensosehr jahrhunderte- und jahrtausendelang geehrt als jetzt verachtet. Obzwar die Logik hier zum erstenmale erwähnt wird und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skeptizismus hierher rechnen will), so kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalt die Rede sein, nur eine allgemeine Charakterisierung derselben Platz finden. Er ist als der Vater der Logik angesehen worden; seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht. Diese Formen teils über Begriff, teils über Urteil, Schluß kommen von Aristoteles her – eine Lehre, welche bis auf den heutigen Tag beibehalten und keine weitere wissenschaftliche Ausbildung erlangt hat –, sie sind ausgesponnen und dadurch formeller geworden. Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefaßt und bestimmt dargestellt. Er hat sich wie ein Naturbeschreiber verhalten bei diesen Formen des Denkens, aber es sind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von einem auf das andere; es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.

Indem sie ein Bewußtsein über die abstrakte Tätigkeit des reinen Verstandes (nicht Wissen von diesem und jenem Konkreten), reine Form ist, so ist dies Bewußtsein in der Tat bewundernswürdig und noch bewundernswürdiger in dieser Ausbildung dieses Bewußtseins – und ein Werk, das der Tiefe des Erfinders, der Stärke seiner Abstraktion die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens über das Denken, Vorstellen ist, es vom Stoffartigen zu trennen und es festzuhalten; und fast noch mehr, wie es, mit dem Stoffe amalgamiert, sich auf die mannigfaltigste

Weise umherwirft und einer Menge von Wendungen fähig ist. Aristoteles betrachtet nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso [die Bewegung] des Denkens am Vorstellen.

Sie ist enthalten in den logischen Schriften, die unter dem Namen *Organon* zusammengefaßt sind. Hierher gehören *fünf* Schriften.

a) Die *Kategorien* (κατηγορίαι) oder die einfachen Wesenheiten, die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seienden gesagt wird (ἃ τῶν ὄντων κατηγορεῖται); ebensowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als Wesenheit der Dinge. Es kann dies eine Ontologie sein, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' *Metaphysik* vor.

Das zweite Kapitel: Περὶ τῶν λεγομένων. Λέγειν, wie aus λόγος erhellt, bezeichnet mehr als das bloße Sagen; und hier ist es noch dem Homonymen usw. des ersten Kapitels entgegengesetzt. Τὰ λεγόμενα ist überhaupt der Ausdruck für *bestimmte Begriffe*. § 1 fängt an τῶν λεγομένων, § 2 τῶν ὄντων τὰ μέν, – und beides wird entgegengesetzt. Aber als τὰ λεγόμενα rein als solche, als subjektive Beziehungen, führt Aristoteles bloß an: »*Mit Verbindung* oder ohne Verbindung; der Mensch läuft, – der Mensch, Läuft.« Diese ὄντων τὰ μέν gehören unter das Erste der Einteilung (κατὰ συμπλοκήν) und sind allerdings Beziehungen überhaupt, solcher, die sind, für sich; also ist die Beziehung nicht an ihnen selbst, sondern subjektiv oder außer ihnen. Alsdann von den οὖσι sagt er sogleich τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός, und so gebraucht er weiter immer, auch von den οὖσι, λέγεται und setzt ihm das ἐστί entgegen; so daß λέγεται von einer Gattung in der Beziehung auf ihr Besonderes gesetzt wird, – hingegen ἐστί von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist.

»§ 2. α) Es gibt Bestimmtheiten (ὄντα), welche auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekt ausgesagt) werden (λέγεται), aber in keinem Subjekte *sind*, wie Mensch auf

einen bestimmten Menschen; es ist aber nicht in einem bestimmten Menschen.«

»β) Andere sind in einem Subjekte, werden aber nicht so auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekte gesagt); (in einem Subjekte heißt: nicht als Teil in ihm sein, aber nicht sein können ohne ein Subjekt) wie eine Grammatik (τὶς γραμματική, Farbe) in einem Subjekte (der Seele) ist, aber nicht von einem Subjekte gesagt« oder nicht als Gattung auf ein Subjekt bezogen werden kann.

»γ) Anderes wird bezogen auf ein Subjekt und *ist* in einem Subjekt; die Wissenschaft« (der Grammatik) »*ist* in der Seele und wird auf Grammatik bezogen.«

»δ) Anderes *ist* weder in einem Subjekt noch wird es auf ein Subjekt bezogen: ein gewisser Mensch, das Einzelne, Zahlbestimmung; doch kann einiges in einem Subjekte sein, wie eine bestimmte Grammatik.«

Subjekt (ὑποκείμενον), besser Substrat: es ist dasjenige, worauf der Begriff sich bezieht, dasjenige, was in der Abstraktion weggelassen wird, – das Entgegengesetzte, worauf ein Begriff sich notwendig bezieht.

Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von Gattung, Allgemeinem und Einzelnem im Sinne.

α) Die *Gattung*, λέγεται, von einem Menschen, *ist* aber nicht in ihm oder ist nicht als Einzelnes. – Der tapfere Mann ist ein Wirkliches, allgemein ausgedrückt. In der Logik und den Begriffen ist der Gegensatz immer gegen ein Wirkliches; das logisch Wirkliche ist an sich ein Gedachtes. Die Logik sucht in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten nachzuäffen. *Begriff* ist logisch Wirkliches, an sich bloß Gedachtes, Mögliches. Im *Urteil* setzt sie einen Begriff *A* als ein Wirkliches (Subjekt, ὑποκείμενον) und verbindet ein Anderes als Begriff *B* damit; *B* soll der Begriff sein, und *A* in Rücksicht auf ihn ein Sein haben, – aber *B* ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß soll die Notwendigkeit nachgeahmt werden; schon in einem Urteil ist eine Synthesis eines Begriffs und seinsollenden Seins, im Schluß soll sie die

Form der Notwendigkeit tragen, indem beides in einem Dritten gleichgesetzt wird, im *medius terminus*, nach der Vernunft, die in der μεσότης die Entgegengesetzten gleichsetzt. Der Obersatz drückt logisches Sein aus; der Untersatz logische Möglichkeit (Caius ist ein bloß Mögliches für die Logik); der Schlußsatz verbindet beides. Der tapfere Mann ist ein Gedachtes in die Form des Seins gesetzt, es ist ein Begriff als Wirkliches ausgedrückt; – die Tapferkeit ist reine Form der Abstraktion, reines Setzen des rein Gedachten. Vor der Vernunft ist die Tugend das Lebendige; sie ist die wahre Realität.

β) Das *Allgemeine* überhaupt, das nicht Gattung ist (d. h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, – oder absolute Einzelheit, Unendlichkeit), dies ist wohl in einem Subjekte Moment oder Prädikat, aber es ist nicht für sich, οὐ λέγεται, es ist nicht an sich selbst; ὃ λέγεται: was, als Allgemeines, für sich ist oder in ihm selbst zugleich unendlich.

γ) Das *Besondere*, was λέγεται, wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich ist, und so die Gattung z. B. der Grammatik; und zugleich Allgemeines, oder als nicht Einzelnes, und Moment eines Subjekts ist.

δ) Des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heißt: das Individuelle, *Einzelne*. (Die Ausnahme, daß einiges, z. B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjekte sei, gehört nicht hierher; denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.)

»§ 3. Wenn etwas von einem Anderen prädiziert wird (κατηγορεῖται) als von einem Subjekte, so gilt, was vom Prädikate gesagt wird (λέγεται)«, worauf es als Allgemeines bezogen ist, »auch vom Subjekte.« (Dies ist der gewöhnliche Schluß; man sieht schon hieraus, daß, indem dies so kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Aristoteles eine viel größere Bedeutung hat.)

»§ 4. Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), haben verschiedene

spezifische Differenzen; (§ 5) hingegen untergeordnete können dieselben haben, denn was von den oberen gilt, gilt auch von dem Subjekte« (hier heißt ὑποκείμενον nicht das Subjekt als solches oder wesentlich als Einzelnes Bestimmte, sondern das Untergeordnete überhaupt).

»§ 6. *Was ohne Verbindung* λέγεται.« Bisher von dem Verbundenen, wie Gattung usf. Aristoteles legte c. 2 die Einteilung in λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς und κατὰ συμπλοκήν zugrunde; dies bisher, – jenes in der Folge, als eigentliche *Kategorien*, diese ἄνευ συμπλοκῆς. »§ 8. Keins derselben ist eine Negation oder Affirmation, ist wahr oder falsch.«

Diese Kategorien sind hier zusammengestellt; jedoch ist das Werk nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles nimmt ihrer zehn an[31]: 1. Substanz, Sein (οὐσία); 2. Qualität (ποιόν); 3. Quantität (ποσόν) – ὕλη; 4. Verhältnis (πρός τι); 5. Ort (ποῦ); 6. Zeit (ποτέ); 7. Lage (κεῖσθαι); 8. Haben (ἔχειν); 9. Tun (ποιεῖν) und 10. Leiden (πάσχειν). Diese nennt er Prädikabilien und fügt dann noch hinzu fünf Postprädikamente[32]; er stellt sie so nebeneinander.

Kapitel 5. »Vom *Wesen* (οὐσία, Substanz).« § 1. Die Substanz, und zwar ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ist dem Aristoteles das Individuum, das Einzelne (s. c. 2, δ); »alsdann (§ 2) die zweiten Substanzen sind, in welchen, als Arten (εἴδεσιν), jene ersten sind: sie und auch die Gattungen dieser Arten.«

Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität, sie gehörten somit der Vernunft an; aber sie gehören dem Verstande an und sind Formen der Endlichkeit, insofern sie als Relationen gesetzt werden. Das Sein, das Wesen ist in ihnen das Erste; neben aber steht das Mögliche (Akzidenz, Bewirktes), aber getrennt. In der Substanz ist *A* Sein, *B* Möglichkeit; im Kausalitätsverhältnisse ist *A* und *B* Sein, aber *A* wird in *B* gesetzt als ein Setzen des *A*. *A* der

31 M: *Categoriae*, c. 4

32 M: ibid., c. 10–14 (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 107)

Substanz ist logisches Sein, es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz, und diese Existenz ist in der Logik bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Kausalität ist das Sein des *A* in *B* ein bloßes Sein der Reflexion; *B* ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft ist *A* ebensowohl Sein des *B* als des *A*, und *A* ist ganzes Sein des *A*, so wie des *B*.

»§ 3. Von Untergeordneten wird Name und Verhältnis (λόγος, Gattung) des Allgemeinen (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων) prädiziert; (§ 4) hingegen unmöglich die Gattung des ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος von dem Subjekte (ὑποκειμένου, Untergeordnetem): der λόγος des Weißen (Farbe) nicht vom Körper, in dem es ist.«

»§ 5. Das Andere aber (außer der Definition überhaupt, und dem Namen bei einigen) wird auf die Subjekte« (das Einzelne) »bezogen (λέγεται), – oder *ist* in ihnen; ohne die ersten Substanzen (das Einzelne) kann also nichts anderes sein, – (§ 7) weil sie allem anderen zugrunde liegen (διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασι ὑποκεῖσθαι).«

Das Genus ist nach Aristoteles weniger Substanz als die Art: »§ 6. Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz als die Gattung; denn sie ist der ersten Substanz näher, eigentümlicher, – (§ 7) und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädiziert; die Art ist das Subjekt. § 8. Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, (§ 9) so wie von den πρώταις οὐσίαις keine mehr Substanz ist als die andere.«

»§ 10. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Übrigen« (Eigenschaften, Akzidenzen) »zweite Substanzen zu nennen; der Begriff Mensch vor dem, daß er weiß ist oder läuft.« Abstraktion ist also zweierlei: z. B. »Mensch« und »gelehrt«, beides sind Eigenschaften eines bestimmten Individuums; jenes abstrahiert nur von der Einzelheit und ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, – es geht nichts verloren als die Entgegensetzung der Reflexion, nicht die Totalität.

»§ 12. Von den zweiten (und ersten) οὐσίαις (Mensch und

ζῶον von einem bestimmten Menschen) wird sowohl der Name als der λόγος von dem bestimmten Menschen gesagt, aber sie selbst sind nicht in dem bestimmten Menschen; hingegen vom Übrigen, was in einem Substrat ist, kann wohl der Name vom Substrat prädiziert werden, aber nicht der λόγος.«

§ 15. Was von den Substanzen gelte, gelte auch von den διαφοραῖς, der Name sowohl als der λόγος sei συνώνυμον.

b) Die zweite Schrift ist über die *Interpretation*; es ist die Lehre von den *Urteilen* und *Sätzen*. Sätze sind, wo Affirmation (κατάφασις) und Negation (ἀπόφασις), wo ψεῦδος und ἀλήθεια stattfindet[33] – nicht in dem, wenn der νοῦς sich selbst denkt, im reinen Denken ist; nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c) Die dritte sind seine *analytischen* Bücher, deren zwei Werke sind, die *früheren* und die *späteren*; sie handeln besonders ausführlich von dem *Beweise* und den *Verstandesschlüssen*, – Demonstration. »Der συλλογισμός ist ein Grund (ἐστὶ λόγος, Begründen), in welchem, wenn einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte nach der Notwendigkeit folgt.«[34] Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt; sie sind gar nicht allgemeine Form der Wahrheit. In seiner Metaphysik, Physik, Psychologie usf. hat er nicht geschlossen, sondern gedacht, den Begriff an und für sich.

d) Das vierte sind die *topischen* Bücher (τοπικά) oder von den *Örtern*. Dies sind die Gesichtspunkte, die Aristoteles durchführt, woraus Sache betrachtet werden kann. Cicero und Giordano Bruno haben dies näher bearbeitet. Aristoteles gibt eine große Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem Gegenstande, Satze oder Aufgabe usf. genommen werden können. Jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reduziert werden, die überall

---

33 M: *Categoriae*, c. 4; *De interpretatione*, c. 4–6

34 M: *Analytica priora* I, 1

vorkommen müssen. Diese Örter sind so gleichsam ein Schema von mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen, – eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmäßig schien: es ist dies ein Erfordernis, Redner zu bilden, indem das Bewußtsein der Gesichtspunkte die Möglichkeit an die Hand gibt, einem Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten.

Es ist *Dialektik*, – äußere Reflexionsbestimmungen. Aristoteles sagt[35], es sei ein Instrument, Sätze und Schlüsse zu finden aus Wahrscheinlichem. – Solche Orte (τόποι) sind allgemein: α) Verschiedenheit; β) Ähnlichkeit; γ) Gegensatz; δ) Verhältnis; ε) Vergleichung. »Örter, zu beweisen, daß etwas besser oder wünschenswerter, sind: α) Dauer der Zeit; β) Autorität dessen oder mehrerer, die es erwählen; γ) Gattung gegen die Art; δ) wünschenswert für sich; ε) weil es in einem Besseren ist; ζ) Zweck; η) Vergleichung des Zwecks und der Folge; ϑ) schöner und lobenswürdiger« usf.[36] Aristoteles sagt[37], »man müsse sich gegen die Dialektiker der Syllogismen, gegen die Menge der Induktion bedienen«. Ebenso trennt Aristoteles die dialektischen und beweisenden Syllogismen von der rhetorischen und jeder Art der Überzeugung[38]; zu den rhetorischen rechnet Aristoteles die Induktion.

e) Die fünfte Schrift endlich sind die *sophistischen Elenchen* (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι), oder von den *Wendungen*, wie der *Widerspruch* in der Vorstellung hervorgebracht wird, – im bewußtlosen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen, worin er in beständigen Widerspruch mit sich selbst gerät. Die sophistischen Elenchen verführen das bewußtlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen und machen

35 M: *Topica* I, 13, 16–18; II, 7–8, 10
36 M: ibid. III, 1
37 M: ibid. VIII, 2
38 M: *Analytica priora* II, 23

es darauf aufmerksam. Bei Zenon wurden sie erwähnt. Besonders waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht sie in der Art und Weise durch, daß er solche Widersprüche auflöst; er zeigt die Auflösung dieser Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung. Er betrachtet die Elenchen, die die Sophisten und besonders die Megariker aufgesucht haben, um das bewußtlose Vorstellen zu verleiten und darin zu fangen. Aristoteles verfährt bei der Auflösung dieser Widersprüche ruhig und sorgsam und läßt sich die Mühe nicht verdrießen, eine Menge durchzugehen und aufzulösen, wenn sie auch mehr dramatischer Art sein sollten. Früher (→Bd. 18, S. 528 ff.) schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern.

Diese Teile machen zusammen sein *Organon* aus; was in unseren gewöhnlichen Logiken davon vorkommt, ist in der Tat das Wenigste und Trivialste, – häufig nur die Isagoge des Porphyr. Diese Aristotelische Logik enthält besonders in den ersten Teilen, in der Interpretation und den analytischen Büchern, schon Darstellungen der Formen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, die allgemeinen Denkformen, die Grundlage dessen, was bis in die neuesten Zeiten als Logik bekannt ist.

α) Es ist ein unsterbliches *Verdienst* des Aristoteles, dies Bewußtwerden über die Tätigkeiten des abstrakten Verstandes, diese Formen erkannt und bestimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns sonst interessiert, ist das konkrete Denken, das Denken versenkt in äußere Anschauung: jene Formen sind darin versenkt, es ist ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und diesen feinen, sich durch alles hindurchziehenden Faden – jene Formen – zu fixieren, zum Bewußtsein zu bringen, ist ein Meisterstück von Empirie, und dies Bewußtsein ist von absolutem Wert. Das bloße Betrachten, als eine Kenntnis von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Tätigkeit, ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urteilen und

Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden, so darf wenigstens im Gegensatz nicht andere Wissenschaft dagegen erhoben werden. Z. B. gilt es für würdige Bestrebung, die unsägliche Menge von Tieren, Insekten, 167 Kukkucksarten, wo eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses (Moos ist Schorf), Insekts, Geschmeißes, der Wanzen (gelehrte Entomologie) kennenzulernen; es ist viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens als jenes Ungeziefers kennenzulernen. Das Beste, was über die Formen des Urteils, Schlusses usf. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

β) Der eigentliche philosophische *Wert* der Aristotelischen Logik. Diese Logik hat in unseren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, daß sie nur die Tätigkeit des Verstandes als Bewußtsein ausdrücke und enthalte; Anweisung, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge, – Gesetze unseres Verstandes, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittlung, Bewegung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre. Das Resultat soll freilich Wahrheit sein, so daß die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie nach den Gesetzen des Denkens herausbringen. Aber die Weise dieses Erkennens hat bloß eine subjektive Bedeutung; das Urteil, der Schluß ist nicht Urteil, nicht Schluß der Dinge selbst.

Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich ist, so erscheint es nicht an sich als Erkennen oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst, – eine formelle Tätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Es wird zu etwas Subjektivem in diesem Sinne. An und für sich sind diese Schlüsse richtig, aber weil

ihnen der Inhalt fehlt, reicht dies Urteilen und Schließen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit hin. So geben die Logiker ihre Formen, und das, für was sie gegeben werden, wird getadelt, – daß sie Formen sind. Beide Teile gestehen dies zu, daß sie richtig sind. Allein in dieser Ansicht und Tadel ist das Wahre selbst verfehlt; das Unwahre überhaupt die Gestalt des Gegensatzes des Subjekts und Objekts und der Mangel ihrer Einheit, – nicht die Frage, ob etwas an und für sich selbst wahr ist. So gelten die sogenannten Denkgesetze des Schließens als wahr oder vielmehr richtig für sich selbst; und daran hat noch niemand gezweifelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist, daß sie formal sind, der Fehler nur daran liege: sowohl die Gesetze des Denkens als solchen als seine Bestimmungen, die Kategorien, [sind] entweder nur Bestimmungen am Urteil oder nur subjektive Formen des Verstandes, gegen die das Ding an sich noch etwas anderes ist.

Allein α) wenn sie auch nicht den empirischen Inhalt haben, so sind sie selbst der Inhalt, – wahre Wissenschaft, Wissenschaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und seine Bewegung ist der Inhalt, – ein so interessanter Inhalt, als es irgendeinen geben kann, für sich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachteil der ganzen Aristotelischen Manier, und zwar im höchsten Grade ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines solchen, fallen in der Aristotelischen Manier und in aller folgenden Logik die einzelnen Momente auseinander; es sind eine Menge Arten des Urteilens und des Schließens, deren jede so für sich gilt und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt, gleichgültiges, unterschiedenes Sein: die berühmten Gesetze des Widerspruchs usf., die Schlüsse usf.; so einzeln haben sie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität ist die Wahrheit des Denkens; diese Totalität ist subjektiv und objektiv zugleich. Sie sind nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt; ihr Fehler ist nicht, daß sie nur Form sind, sondern Form fehlt. So wie vielerlei Einzelnes

eines Dings nicht für sich etwas ist, rot, hart usw., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding, so die Einheit der Formen des Urteilens und Schließens; aber einzeln haben sie sowenig Wahrheit als eine solche Eigenschaft oder als Rhythmus, Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig sein und doch sein Schlußsatz ohne Wahrheit, weil diese Form als solche für sich keine Wahrheit hat. Von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden; und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkt des Mangels des Inhalts. Sie haben den Fehler, zu sehr Inhalt zu sein. β) Dieser Inhalt ist nichts anderes als die spekulative Idee. Begriffe des Verstandes oder Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht, aber in Wahrheit; auch für Aristoteles [sind] die Begriffe des Verstandes – die Kategorien – die Wesenheiten des Seins. Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener Inhalt, und zwar sogar höchster Inhalt; allein dies ist nicht der Fall.

Diese Formen, die in den Aristotelischen Büchern dargestellt sind, sind jedoch nur Formen des verständigen Denkens; allgemeine Denkbestimmungen vereinzelt der abstrakte Verstand. Dies ist nicht die Logik des spekulativen Denkens, nicht der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit; die Verstandesidentität, daß nichts sich widersprechen soll, liegt zugrunde. Solche Logik ist ihrer Natur nach nicht spekulativ. Diese Logik ist Logik des Endlichen, aber man muß sich damit bekannt machen; denn im Endlichen findet sie sich überall. Die Mathematik z. B. ist ein fortgesetztes Schließen; die Jurisprudenz ist das Subsumieren des Besonderen unter das Allgemeine, das Zusammenschließen derselben. Es sind diese Formen durchgehend in den endlichen Verhältnissen, und es sind viele Wissenschaften, Kenntnisse usf., die keine anderen Formen des Denkens kennen, brauchen, anwenden als diese Formen des endlichen Denkens; sie machen die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften aus. Es sind jedoch nur Verhältnisse

endlicher Bestimmungen; und der Schluß ist das Ganze, die Totalität dieser Bestimmungen. Der Schluß ist deswegen Vernunftschluß, weil es die verständige Form der Vernünftigkeit ist. Zum Schluß gehören drei Termini: diese Dreiheit macht die Totalität des Schlusses aus. Der Schluß verständig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zusammengeschlossen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt usf. sich mit sich selbst zusammenschließt; der Vernunftschluß ist, daß irgendein Inhalt, Gott usf., durch Unterscheiden von sich sich mit sich selbst zusammenschließt. Diese Identität macht das wesentliche Moment des spekulativen Gehalts, der Natur des vernünftigen Schlusses aus. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen, gewöhnlichen Logik; seine Formen betreffen nur das Verhältnis von Endlichem zueinander; das Wahre kann in solchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß hierauf nicht seine Logik gegründet ist, daß diese nicht sich auf dies verständige Verhältnis begründet, daß es nicht diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles verfährt. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser spekulative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Aristoteles, indem er spekulativ ist, nach dieser seiner Logik, nach diesen Formen im *Organon* gedacht, fortgeschritten, bewiesen hätte; sonst hätte er keinen Schritt forttun können, da wäre er zu keinem spekulativen Satz gekommen.

Wie die ganze Aristotelische Philosophie, so bedarf seine Logik (gleichsam Naturgeschichte der geistigen Formen, wie dort Tier, Einhorn, Mammut – was solch eine Bestie –, Käferart, Molluske betrachtet wird) wesentlich dieser Umschmelzung, daß die Reihe seiner Bestimmungen in ein notwendiges systematisches Ganzes gebracht wird, – nicht ein

systematisches Ganzes, daß richtig eingeteilt und kein Teil vergessen werde und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden, sondern daß es *ein* lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Teil als Teil gilt und nur das Ganze als solches Wahrheit hat. Aristoteles, wie z. B. in der *Politik*, drückt oft diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst; nicht darum, weil sie Form oder Denken ist, sondern weil sie bestimmte Form, bestimmtes Denken ist, einzelne Form, und darin gelten soll. Aber als System, absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, so hat das Denken seinen Inhalt an ihm selbst, Unterschied; ist spekulative Philosophie, Inhalt, der unmittelbar Subjekt und Objekt ist, – Begriff und Allgemeines sind Wesenheiten der Dinge. Sie gelten als Formen, denen der Inhalt gegenübersteht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhalts haben. Wie die Pflicht eben das Anundfürsichsein ausdrückt, so das Denken das Ansichsein; aber ein bestimmtes Anundfürsichsein, bestimmtes Ansichsein ist selbst nur Moment: muß sich bestimmen, aber sein Bestimmen auch wieder aufzuheben wissen. Die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, gibt eben darin ihren Anspruch, daß sie an und für sich gelte, auf. Dann ist die Logik Wissenschaft der Vernunft; sie ist spekulative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, nicht Gegensatz des Subjekts und Objekts, sondern bleibt Gegensatz im Denken selbst. Vielerlei ist gleichgültige Form.

In dieser Darlegung des Hauptinhalts der Aristotelischen Philosophie bin ich weitläufiger gewesen, teils der Wichtigkeit der Sache selbst (es ist eigener Inhalt) [wegen], teils weil in der Tat an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen hat als an ihr und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist als Aristoteles. Aristoteles ist, wenn einer, für einen der Lehrer des Menschengeschlechts anzusehen; sein Begriff ist in alle Sphären des Bewußtseins eingedrungen, und diese Vereinzelung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls notwendig ist, enthält in jeder

Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken. Aristoteles – um die *äußere Geschichte seiner Philosophie* im allgemeinen hier zu antizipieren – ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat unter den Arabern sein Ansehen ebensosehr geglänzt, von welchen seine Philosophie in späteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der *Triumph*, der gefeiert worden ist, daß die Aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie (Philosophie über das absolute Wesen) verdrängt worden, hat die doppelte Seite: *einmal* daß in der Tat nicht die Aristotelische Philosophie sosehr verdrängt worden, als das Prinzip dieser, besonders der theologischen Wissenschaft, das Prinzip, daß die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, – eine Voraussetzung, die ein für allemal zugrunde liegt und an der sich die Vernunft und das Denken nur oberflächlich hin und her zu bewegen das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken sich die Theologie besonders zurechtgemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, verteilt, bewahrt wurde. Der Triumph über dieses System war der Triumph über dieses Prinzip und der Triumph des selbsttätigen freien Denkens. Eine *andere Seite* aber dieses Triumphs ist der Triumph der Gemeinheit, die sich vom Begriffe befreite und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals und noch jetzt hörte man genug von Aristoteles' scholastischen Spitzfindigkeiten; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraktion sich zu ersparen – und statt des Begriffs sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken spitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vogelarten werden so spitzfindig unterschieden

als sonst Begriffe und Gedanken. Ob eine Vogelart rote oder grüne Farbe, einen mehr so geformten Schwanz hat usf., – solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter als die Unterschiede des Gedankens; und einstweilen, bis ein Volk sich heraufgebildet an Arbeit des Denkens, Allgemeines aushalten zu können, ist jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es ist vielmehr ein Moment in diesem Wege der Bildung.

Der *Mangel* der Aristotelischen Philosophie liegt also darin, daß, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel, die Einheit, der absolut sie vereinende Begriff nicht geltend gemacht worden. Dies ist es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dies erscheint nun so: das Bedürfnis ist Einheit des Begriffs. Diese Einheit ist das absolute Wesen. Sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewußtseins und Bewußtseins dar, reines Denken. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, das gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit und in ihrer Erfüllung als Einheit ist das reine Selbstbewußtsein. Dies sehen wir deswegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtsein sich zum Wesen macht; aber zugleich zuerst mit der subjektiven Bedeutung als ein Selbstbewußtsein, das so als dieses fixiert ist und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Diese Notwendigkeit der Sache hat die stoische, epikureische, dann die neuakademische, skeptische Philosophie herbeigeführt, die nun zu betrachten sind.

Der unmittelbare *Nachfolger* des Aristoteles war *Theophrast*, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), berühmt, doch nur ein Kommentator des Aristoteles[39] (Aristoteles ist ein so

39 M: Tennemann, Bd. III, S. 333

reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin findet zu weiterer Bearbeitung, abstrakterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze); aber von ihm, so wie von vielen anderen, z. B. *Dikaiarch*[40] aus Messina, unter denen *Straton* aus Lampsakos, der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, ist nicht viel zu berichten, – von letzterem nur wenige allgemeine Nachrichten darüber: daß er als *Physiker* sich berühmt gemacht und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem mechanischen des Leukipp und Demokrit und dann Epikurs, sondern aus Wärme und Kälte folgte[41] und (wenn es so bestimmt wahr ist, was von ihm berichtet wird), den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, teleologischen Zweck entfernte[42], – nicht den schlechten moderner Zeit. Die übrigen Peripatetiker beschäftigen sich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, – nur eine mehr oder weniger rhetorische, kommentatorische Form. Es ist schon erinnert worden, daß die Aristotelischen Schriften früh verschwanden und die Aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt als durch die Tradition in der Schule, wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt und Ausführungen der Aristotelischen Lehre veranlaßte, von denen man nicht weiß, ob nicht einige sich eingeschlichen unter das, was für seine Werke gilt.

Die *peripatetische Schule* setzte als Prinzip der Glückseligkeit, Tugend: λόγος und Neigung.

Hiermit wollen wir es in Ansehung der Aristotelischen Philosophie bewenden lassen. Es ist schwer davon loszukommen; je mehr man in das Detail geht, je interessanter

40 M: Cicero, *Tusculanae Quaestiones* I, 10; Stobaios, *Eclogae physicae*, p. 796: ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων.
41 M: Stobaios, *Eclogae physicae*, p. 298
42 M: Cicero, *De natura deorum* I, 13

wird es und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die Aristotelische Philosophie hat auch den Namen peripatetische Philosophie erhalten; und diese ist mehr, z. B. zu Ciceros Zeiten, eine Art von Populärphilosophie geworden, als daß die tiefe, spekulative Weise des Aristoteles ausgebildet und zum Bewußtsein gekommen wäre.
Aristoteles ist der würdigste unter den Alten, studiert zu werden.

Wir haben die erste Abteilung der griechischen Philosophie geschlossen und zur zweiten Periode *überzugehen*. Die erste Periode der griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft. Das Resultat bei Platon und Aristoteles war die Idee; das Erkennen hat diesen Boden des Denkens, als freien, gewonnen. Bei Platon hatten wir das Allgemeine mehr abstrakterweise als Prinzip; der Boden ist aufgefaßt worden. Bei Aristoteles ist das Denken konkret geworden; es ist nicht die unbewegte abstrakte Idee, sondern sie als konkret in der Wirksamkeit. Das nächste *Bedürfnis*, was nun unmittelbar notwendig ist, muß hervorgehen, enthalten sein in dem, wozu sich die Philosophie unter Platon und Aristoteles ausgebildet hatte. Dies Bedürfnis ist nichts anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Prinzips, daß auf eine allgemeine Weise ein Prinzip herausgehoben oder geltend gemacht wird, so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde; oder es tritt unmittelbar das Bedürfnis einer systematischen Philosophie ein. Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß *ein* Prinzip aufgestellt und konsequent durchs Besondere hindurchgeführt wird. Die Aristotelische Philosophie ist vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, bei Aristoteles haben wir alles aufs Spekulative zurückgeführt, höchste Weise der Wissenschaft, gesehen; aber

er ist empirisch zu Werke gegangen. Bei Aristoteles ist wohl *ein* Prinzip und spekulatives, aber nicht als *eines* herausgehoben; die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtsein gebracht worden, nicht die Entwicklung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend, – noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde (seine Logik ist vielmehr das Gegenteil). Aristoteles geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Toten durch, läßt sie vor sein objektives, nämlich begreifendes Denken treten und erfaßt sie begreifend. Jeder Gegenstand ist für sich Begriff; er sagt: dies ist der Gegenstand, wir finden ihn in diesen Bestimmungen. Diese Gedanken bringt er aber zusammen; und dadurch ist er dann spekulativ. Aristoteles und Platon sind im Ganzen zugleich empirisch verfahren, haben diese und diese Vorstellung aufgenommen und sind sie durchgegangen; besonders tritt diese lose Manier bei Aristoteles hervor. In der Aristotelischen Wissenschaft ist die Idee des sich selbst denkenden Denkens als die höchste Wahrheit aufgefaßt; aber die Realisierung desselben, das Bewußtsein des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus. Was mangelt, ist *ein* Prinzip, das durchs Besondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als *eine* Einheit, *eine* Organisation des Begriffs erscheinen. Das nächste Bedürfnis der Philosophie ist daher jetzt, daß das Allgemeine frei für sich aufgefaßt werde, das Bedürfnis eines Prinzips für alle Besonderheit, – jene Idee so aufzufassen, daß die vielgestaltete Realität auf sie als das Allgemeine bezogen, dadurch bestimmt und in dieser Einheit erkannt werde. Und dies ist der Standpunkt, den wir in dieser *zweiten Periode* haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum Dogmatismus, und daher tritt ihm gleich der Skeptizismus gegenüber; Dogmatisch nennen die Franzosen *systematique* (*système*: ein Prinzip konsequent durchgeführt, die Vor-

stellungen müssen aus *einer* Bestimmung fließen); daher ist *systematique* gleichbedeutend mit einseitig. Wir sahen bei Aristoteles die höchste Idee, das sich selbst denkende Denken; dieses steht wieder nur als Besonderes an seinem Orte, es ist nicht Prinzip seiner ganzen Philosophie. Dieses sich selbst denkende Denken ist vollkommen konkret: sich selbst denken ist objektiv, das Denken ist subjektiv, – νοῦς, der objektiv und subjektiv ist, Bewußtsein der Einheit; es ist, als Denken des Denkens, so konkret. Das weitere wäre, α) diese Idee aus sich zu entwickeln und das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen, – die Welt zu erkennen, so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Dieses hat an und für sich nicht geschehen können. Es wird nur die Notwendigkeit *eines* Prinzips erkannt. β) Das zweite ist, daß dieses Prinzip formell, abstrakt dasteht und das Besondere noch aus ihm nicht deduziert wird, sondern das Allgemeine nur aufs Besondere angewendet wird und die Regel der Anwendung gesucht wird. Das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden, so wäre sie konkret; bei Aristoteles ist sie an sich konkret. Das andere Verhältnis wäre nur Subsumtion des Besonderen unters Allgemeine; so sind beide voneinander unterschieden, die Vereinigung ist nur Vereinigung der Subsumtion, das Allgemeine ist darum nur formelles Prinzip. Die Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu- und vorgearbeitet sein (Gesetze), – daß beide Geschäfte sich begegnen. Die anderen Wissenschaften für sich erheben die Erscheinung in den bestimmten Gedanken, – Bedürfnis, ganz allgemeine, aber bestimmte Grundsätze zu formieren; dann kann die spekulative Vernunft sich in ihm und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends darstellen.

Es muß also allgemeines Prinzip hervortreten, das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt; so ist das Prinzip abstrakt, und dadurch wird solche Philosophie einseitig. Denn nur das in sich Konkrete, was beide Seiten in sich hat,

ist nicht einseitig. Darin sind solche Philosophien näher dogmatisch, behauptend. Denn bei dieser Weise wird das Prinzip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weise bewiesen. Denn es wird ein Prinzip gefordert, worunter alles subsumiert werde; es ist nur das Erste, so ist es nicht bewiesen, nur behauptet.

Dieses Bedürfnis für das Erkennen ist vorhanden. Das diesem Bedürfnis Entsprechende erscheint jetzt in der Welt durch die innere Notwendigkeit des Geistes, – nicht äußerlich, sondern wie es dem Begriffe gemäß ist. Dies Bedürfnis hat die stoische, epikureische und skeptische Philosophie erzeugt.

Wenn wir uns in dieser ersten Periode aufgehalten haben, so können wir dies nun nachholen; denn in der nächsten Periode können wir kurz sein.

Zweiter Abschnitt
Dogmatismus und Skeptizismus

In dieser zweiten Periode, die der alexandrinischen Philosophie vorhergeht, haben wir zu betrachten den *Dogmatismus* und *Skeptizismus*: den Dogmatismus, der sich in die zwei Philosophien, die stoische und epikureische, teilt; und das dritte, was sie beide teilen und das doch das Andere dagegen ist, den Skeptizismus. Wir vernachlässigen die Nachfolger des Aristoteles und die Ausbreitung der peripatetischen Philosophie, wenn auch ein Theophrast, Straton berühmte Männer waren. Sie hat nicht mehr das Interesse und ist auch später mehr zu einer Populärphilosophie geworden, – wie denn auch sie, die eigentlich spekulative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen mußte. Die Akademie wollen wir mit dem Skeptizismus zusammennehmen.

Wir sahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtsein der Idee oder des Allgemeinen, das in sich Zweck ist, – eines zwar allgemeinen, aber zugleich in sich bestimmten Prinzips, das dadurch fähig ist, das Besondere zu subsumieren und darauf angewendet zu werden. Dieses Verhältnis der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier das herrschende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen selbst die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfnis zum System und zum Systematisieren; *ein* Prinzip soll nämlich konsequent auf das Besondere angewendet werden, so daß die Wahrheit alles Besonderen nach diesem Prinzip erkannt wird. Dies gibt den sogenannten Dogmatismus. Die Hauptfrage aber ist jetzt nach dem *Kriterium*. Platons und Aristoteles' spekulative Größe ist nicht mehr vorhanden; vielmehr ist es ein Philosophieren des Verstandes. Das Prinzip ist abstrakt und so Verstandesprinzip. In Ansehung dieses Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie als die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit, d. i. – weil das Wahre die Übereinstimmung des Denkens und der Realität oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjektiven mit dem Objektiven ist – nach einem Prinzip der Beurteilung dieser Übereinstimmung. Diese Frage ist gleichbedeutend mit der nach einem Prinzip. Das Wahre ist konkret, nicht abstrakt. Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurteilt (κρίνειν)? Kriterium und Prinzip ist so dasselbe. Diese Frage ist aber nur formell und dogmatisch gelöst worden. Damit ist gleich die Dialektik des Skeptizismus aufgetreten, – die Erkenntnis in der Einsicht der Einseitigkeit dieses Prinzips und damit des Prinzips überhaupt als eines dogmatischen. In allen den vielen sich ausbildenden sokratischen Schulen machen zwei Bestimmungen das Hauptinteresse aus; die *eine* davon ist das Kriterium, ein Prinzip, woraus alles zu bestimmen ist, alles sich beurteilen lasse, – ein allgemeines Prinzip für sich, ein Prinzip, was zugleich auch das Bestimmende sei für das Besondere. Wir haben

schon früher solche abstrakte Prinzipien gehabt: z. B. das reine Sein, – d. h. es ist nur das Sein, und das Besondere, das mit der Negation anfängt, mit dem Unterscheiden von Anderen, ist nicht, es ist als nicht vorhanden gesetzt. Jenes Bedürfnis aber hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich das Bestimmen des Besonderen, was im Besonderen sein soll; so daß dies nicht auf der Seite liegenbleibt, sondern gelte als bestimmt durch das Allgemeine.

Eine weitere Folge dieses Philosophierens ist, daß das Prinzip, als formell, subjektiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjektivität des *Selbstbewußtseins* angenommen. Wegen des formalen, äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewußtsein. Diesen sämtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseins auf sich das Prinzip. Die Idee findet sich nur in ihm befriedigt, – wie der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophierens ist, seine Erfüllung, das Konkrete dagegen, im subjektiven Herzen, inneren Gefühl, Glauben zu finden. Natur und politische Welt sind wohl auch konkret, aber ein äußerlich Konkretes; aber das eigene Konkrete ist nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtsein, das Seinige. Die *zweite* herrschende Bestimmung ist die des *Weisen*. Die Hauptfrage war: Wer ist ein Weiser? Was tut der Weise? Nicht nur der νοῦς, sondern es muß alles Gedachtes sein, d. i. als subjektiv *mein* Gedanke sein. Wodurch ist es ein Gedachtes? In der Gestalt formeller Identität mit sich. – Was ist an sich so ein Gedachtes, d. i. selbst so objektiv? Das Denken. Das Denken des Kriteriums, des *einen* Prinzips, als in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ist das Subjekt in sich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Prinzip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sondern dogmatisch, beruht auf dem Triebe des Selbstbewußtseins, sich zu befriedigen. Das Subjekt ist so dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subjekt sucht

für sich Prinzip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich, es soll gemäß sein dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Prinzip, – es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtsein lebt in der Einsamkeit seines Denkens und findet darin seine Befriedigung. Dies sind nun die Grundinteressen, Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen wird das Nächste sein; aber auf das Detail einzugehen ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden), so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer *die Philosophie der römischen Welt* aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtsein unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelheit suchen konnte, – nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, – *eine* Herrschaft, *ein* Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfnis, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abstraktum war, hat das innere Prinzip des Denkens auch ein abstraktes sein müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Prinzip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein

Dogmatismus zusagen, der auf ein Prinzip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertötete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend sowie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, – gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: *Stoizismus*, *Epikureismus* und *Skeptizismus*. Platons Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die *neuere Akademie* ist gänzlich in den Skeptizismus übergegangen. So sind auch noch bis Ciceros Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Populärphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Räsonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigentümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Prinzip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Prinzip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Prinzip. Jene drei Prinzipien sind nun notwendig: 1. Das *Prinzip des Denkens*, das der *Allgemeinheit* selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sei; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2. Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das *Prinzip der Einzelheit*, die *Empfindung* überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dies sind die Prinzipien der stoischen und epikureischen Philosophie. Diese beiden Prinzipien sind einseitig, wurden,

als *positiv*, Verstandeswissenschaften. Das abstrakte Denken ist nicht an ihm selbst konkret. Die Bestimmtheit fällt außer dem Denken und muß für sich aufgefaßt, zum Prinzip gemacht werden, denn sie hat absolutes Recht gegen das abstrakte Denken. Das ist das Allgemeine und das Einzelne. 3. Außer Stoizismus und Epikureismus steht als drittes der Skeptizismus da, die *Negation* dieser beiden Einseitigkeiten. Sie sind beide einseitig, dies muß gewußt, erkannt werden; und so ist das dritte Prinzip die Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Prinzipien, von welcher Art sie auch seien: sinnliches, reflektiertes oder denkendes Vorstellen, Wissen. Die stoische Philosophie hat das abstrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Prinzip gemacht; Skeptizismus ist negatives Verhalten, ja tätige Negation gegen alles Prinzip. Das nächste Resultat ist, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben diese Prinzipien auch schon früher gesehen als kynische und kyrenaische Philosophie. Wenn wir auch bei Cicero diese Prinzipien finden, so ist es doch eine große Schwierigkeit, das Prinzip der Stoiker zu unterscheiden von dem kynischen und dem, was das Prinzip der peripatetischen Moral sei.

Das eine ist also das Prinzip, das Kriterium; das andere ist, daß das Subjekt sich diesem Prinzip gemäß macht, eben damit sich Freiheit, *Unabhängigkeit* des Geistes erwerbe. Dies ist die innere Freiheit des Subjekts in sich; diese Freiheit des Geistes, diese Inpassibilität, diese Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, sich an nichts bindet, ist das *gemeinsame Ziel* aller dieser Philosophien, – so trostlos man sich auch den Skeptizismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag. Alle sind Philosophien gewesen. Das Individuum ist befriedigt gewesen, blieb unerschütterlich, war weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band bestimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenso über alle besonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geistes nur in der Gleich-

gültigkeit, Freiheit gegen alles besteht, ist der gemeinsame Standpunkt aller dieser Philosophien. Sie sind allerdings griechische Philosophien, aber versetzt in die römische Welt. Diese konkrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Prinzips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Platon, – diese konkrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, verschwindet hier; in dem Unglück der römischen Welt ist alles Schöne, Edle der geistigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwischt worden. Und in dieser Welt der Abstraktion hat das Individuum in seinem Innern auf abstrakte Weise die Befriedigung suchen müssen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abstraktion fliehen müssen als Gedanke, zu dieser Abstraktion als existierendes Subjekt, – d. h. zu dieser inneren Freiheit des Subjekts als solchen. Jene Philosophie ist so dem Geiste der römischen Welt angemessen.

A. Philosophie der Stoiker

Es ist über sie wie über den Epikureismus im allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der kynischen und kyrenaischen Philosophie traten (wie der Skeptizismus an die Stelle der Akademie) oder das Prinzip des Kynismus und Kyrenaismus aufnahmen, aber dies Prinzip mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen ebenso wie in diesen der Inhalt ein fester, bestimmter ist, das Selbstbewußtsein sich darin auf eine Seite setzt, so tötet dieser Umstand eigentlich die Spekulation, welche von solchem Fixieren nichts weiß, es vielmehr vertilgt und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungeteiltes Ganzes behandelt. Daher in beiden in der Tat nicht eigentliche Spekulation anzutreffen ist, sondern nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Prinzips. Bei Aristoteles liegt die absolute Idee unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit, mit einer Differenz gesetzt, zugrunde;

sein Mangel ist nur der Mangel, den die Realisierung hat, zu *einem* Begriffe verbunden zu sein. Hier ist der eine Begriff als das Wesen gesetzt und alles auf ihn *bezogen*, es ist die *geforderte* Beziehung vorhanden; aber das, *worin* alles eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder in seiner Bestimmung absolut betrachtet, auseinanderfallend; hier wesentlich in dieser Beziehung, nicht absolut, aber nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ, so ist in der Tat das Ganze der Ausführung eben nicht interessant; es ist eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch das Einzelne aufgenommen, aber dies Aufnehmen vertilgt durch die spekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung ist äußerlich. Nicht einmal eben ist diese Beziehung konsequent, wenn, wie es auch geschieht, etwas, die Natur an ihr selbst betrachtet wird; es fällt das Anundfürsich außer ihr, ihre Betrachtung ist nur ein Räsonieren aus unbestimmten Prinzipien oder Prinzipien, die nur die nächsten sind.

Bei beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Prinzips uns beschränken, zuerst die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geschichte der stoischen Philosophie. Der Stifter der stoischen Schule ist *Zenon* (der Cittische, unterschieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Zypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher besonders der Sokratiker mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zenon reiste selbst nach Athen.[1] Er soll nach einigen nähere Veranlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; was er

1 M: Diogenes Laertios VII, § 1, 12, 31–32; Tennemann, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532

nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zenon besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, einen Mann, der zur platonischen Schule gehörte, der wegen der Strenge seiner Sitten, der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war, so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, als der Herr Franz von Assisi sich selbst unterwarf, und ihnen ebensowenig unterlag: daß, während kein Zeugnis ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlassen worden, – auf sein bloßes Wort geglaubt sei und sein Lehrer Platon ihm öfters gesagt haben soll, er solle auch den Grazien opfern (θύε ταῖς χάρισι). Alsdann auch Stilpon, einen Megariker, den wir haben kennengelernt; bei ihm studierte er zehn Jahre die Dialektik.[2] Philosophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und des ganzen Lebens, betrachtet, – nicht wie einer so philosophische Kollegia durchläuft, um zu anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie kultivierte, vernachlässigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die physische Philosophie, sondern studierte besonders Heraklits Werk über die Natur[3] und trat endlich selbst als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (στοὰ ποικίλη), welche mit Polygnots Gemäldesammlungen verziert war, als selbständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen stoische. Er ging, wie Aristoteles, hauptsächlich darauf aus, die Philosophie in ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens, so zeichnete er sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch Strenge, den kynischen sich nähernde Sitten aus, ohne aber zu suchen, wie die Kyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war beinahe seine Mäßigkeit im Befriedigen der notwendigen Bedürfnisse ebenso groß; er lebte nur von

2 M: Diogenes Laertios VII, § 2, 5, 6–7
3 M: Brucker I, 899; II, 413

(Wasser) Brot, Feigen, Honig. So genoß Zenon bei seinen Zeitgenossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonos von Makedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm, lud ihn, in einem Briefe bei Diogenes (VII, § 79), zu sich; er antwortet, 80 Jahre alt. Und für das größte öffentliche Zutrauen, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, daß die Athener ihm die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja das Volk von Athen faßte nach Diogenes einen Beschluß: »Weil Zenon, des Mnaseas Sohn, viele Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt und auch im übrigen als ein guter Mann sich bewiesen und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten und ihnen dazu mit seinem eigenen besten Beispiele vorangegangen sei, so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu erteilen und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem soll er öffentlich im Keramikos begraben werden. Für den Kranz und Erbauung des Begräbnisses wird eine Kommission von fünf Männern niedergesetzt.« (VII, § 6, 10–11) Zenon blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.) zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaos von der neuen Akademie und anderen. Er starb in sehr hohem Alter (72 oder 78 Jahre alt) in der 129. Olympiade (Aristoteles dagegen Ol. 114, 3), indem er sich, lebenssatt, selbst das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, – weil er sich den Finger zerbrochen.[4]

Unter den folgenden Stoikern ist besonders *Kleanthes* berühmt geworden, ein Schüler und der Nachfolger des Zenon in der Stoa, Verfasser eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobaios aufbehalten ist, und bekannt durch die Anekdote, daß er vor Gericht in Athen nach den Gesetzen gefordert wurde, um Rechenschaft über die Art seines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er nachts einem Gärtner

4 M: Diogenes Laertios VII, § 28–29; Brucker I, 898, 901; Tennemann, Bd. II, S. 534

Wasser trug und durch dies Gewerbe sich so viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zenons Gesellschaft sein zu können; – uns ist nicht recht begreiflich, wie sich eben so besonders philosophieren lassen sollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskasse eine Gratifikation angeboten wurde, schlug er dieselbe auf Zenons Geheiß aus. Wie sein Lehrer starb auch Kleanthes, im 81. Jahre, freiwillig, indem er sich der Speisen enthielt.[5] (Unter den späteren Stoikern wären viele zu nennen, die berühmt geworden sind.)

Ausgezeichneter in der Wissenschaft war jedoch ferner *Chrysipp*, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (280 v. Chr.), der ebenfalls in Athen lebte, und ein Schüler Kleanths. Er hat vorzüglich das meiste für die vielseitige Ausbildung und Ausbreitung der stoischen Philosophie getan. Am berühmtesten machte ihn seine Logik und Dialektik, so daß gesagt wurde, wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, so würden sie keine andere gebrauchen als Chrysipps. Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertios angibt, auf 705 (Tiedemann 5000). Es wird von ihm hierüber erzählt, daß er täglich 500 Zeilen geschrieben. Aber die Art, wie er seine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewundernswürdigen dieser Schreibseligkeit sehr viel und zeigt, daß das meiste teils Kompilationen, teils Wiederholungen gewesen. Er schrieb oft über ein und dieselbe Sache; was ihm einfiel, schrieb er alles aufs Papier, schleppte eine Menge Zeugnisse herbei, und so, daß er fast ganze Bücher von anderen abschrieb und einer das Urteil über ihn fällte, daß, wenn man ihm alles nähme, was anderen angehört, so würde ihm nur das weiße Papier bleiben. So arg ist es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker sieht, wo Chrysipp immer an der Spitze steht und seine Bestimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. Soviel ist indessen richtig, daß er besonders die

5 M: Diogenes Laertios VII, § 168–169, 176

stoische Logik ausgeführt hat. Bei Diogenes Laertios ist eine zahlreiche Liste seiner Schriften erwähnt, die aber alle für uns verlorengegangen. Wenn man zu wählen hat – wenn es zu bedauern ist, daß nicht einige seiner besten sich erhalten –, so ist es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt sind. Er starb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.).

In folgender Zeit zeichneten sich aus: *Diogenes* von Seleukeia in Babylonien (Karneades habe bei Diogenes die Dialektik gelernt), auch deswegen merkwürdig, weil er mit Karneades, einem berühmten Akademiker, und Kritolaos, einem peripatetischen Denker, (Ol. 156, 2) nach Rom als atheniensischer Gesandter geschickt wurde, – eine Gesandtschaft, die die Römer anfing, mit griechischer Philosophie, Dialektik und Beredsamkeit bekannt zu machen.[6] – Ferner *Panaktios,* als Lehrer Ciceros bekannt, nach dessen Werke Cicero seine Bücher von den Pflichten schrieb.[7] – Endlich *Poseidonios,* ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Ciceros Zeiten auch lange in Rom lebte.[8]

Später sehen wir die stoische Philosophie auch zu den Römern übergehen, d. h. so, daß sie die Philosophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben diese Philosophie als Wissenschaft dabei gewonnen hätte: im Gegenteil – wie bei *Seneca* und den späteren Stoikern, einem Epiktet, Antonin – eigentlich das spekulative Interesse ganz verlor und mehr eine rhetorische und paränetische Wendung nahm, der sowenig als unserer Predigten in der Geschichte der Philosophie Erwähnung geschehen kann. *Epiktet,* aus Hieropolis in Phrygien, am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerst Sklave des Epaphroditos, der ihn dann freiließ, worauf er nach Rom sich begab. Als Domitian die Philosophen, Giftmischer und Mathematiker aus Rom verwies (94 n. Chr.), ging er nach Nikopolis in Epiros, lehrte

6 M: Diogenes Laertios VI, § 81; Cicero, *Academicae quaestiones* IV, 30; *De oratore* II, 37–38; *De senectute,* c. 7; Tennemann, Bd. IV, S. 444

7 M: *De officiis* III, 2

8 M: Cicero, *De natura deorum* I, 3

daselbst öffentlich. Aus seinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen *Dissertationes Epicteteae*, die wir noch besitzen, und dann das Kompendium (ἐγχειρίδιον) des Stoizismus.[9] Der Kaiser Marcus Aurelius *Antoninus Philosophus* regierte zuerst gemeinschaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161–169 n. Chr., dann von 169–180 allein; führte Krieg mit den Markomannen. Von ihm haben wir noch seine Gedanken εἰς ἑαυτὸν, βιβλία χβ (12), *meditationes ad se ipsum*, übrig; er spricht darin immer zu sich selbst. Es ist nicht spekulativer Art: der Mensch solle sich zu allen Tugenden bilden.

Sonst haben wir von den alten Stoikern keine ursprünglichen Werke. Es brechen bei der stoischen Philosophie die Quellen ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die *Quellen*, aus denen die Kenntnis der stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind *Cicero*, der selbst Stoiker war, und besonders *Sextus Empiricus* (der Skeptizismus hat vornehmlich mit dem Stoizismus sich zu tun gemacht), seine Darstellung betrifft mehr das Theoretische und ist in philosophischer Rücksicht interessant. Aber auch *Seneca*, *Antonin*, *Arrian*, das ἐγχειρίδιον des *Epiktet* und *Diogenes Laertios* sind wesentlich zu Rate zu ziehen.

Der Stoizismus erscheint zunächst als Gegenbild und Vervollkommnung des Kynismus. Der Kynismus setzt dies als Wesen für das Bewußtsein, unmittelbar als natürliches Bewußtsein zu sein. Die Einfachheit ist die einfache Natürlichkeit, Unmittelbarkeit des Einzelnen, daß er für sich sei und sich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von mancherlei als Wesentlichem und des Tuns für dasselbe, wesentlich das äußerlich einfache Leben erhalte. Der Stoizismus erhebt diese Einfachheit in den Gedanken, und nicht die unmittelbare Natürlichkeit ist der Inhalt und die Form des wahren Seins des Bewußtseins,

9 M: Aulus Gellius, *Noctes atticae* I, 2; II, 18; XV, 11; XIX, 1

sondern, daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt ist, – insofern es in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist.

Was nun die *Philosophie* selbst anbetrifft, so teilten die Stoiker sie bestimmter in jene *drei* Teile ab, die wir schon früher sahen und welche es im allgemeinen immer sein werden: 1. *Logik*, 2. *Physik* oder Naturphilosophie, und 3. *Ethik*, Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt der Philosophie hat nicht so viel Eigenes, Schöpferisches.

1. Physik

Was zuerst ihre Physik betrifft, so enthält diese nicht viel Eigentümliches. Sie ist mehr ein aus älteren Physiken zusammengefaßtes Ganzes, nach der Heraklitischen gebildet. Die drei jetzigen Schulen haben jede eine sehr eigentümlich bestimmte Terminologie gehabt, von Platons und Aristoteles' Philosophie kann man dies weniger sagen; mit den besonderen Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man sich jetzt also bekannt machen. Wir haben nun näher die Hauptgrundlage ihrer Physik zu betrachten. Der *Hauptgedanke* ist dies: Der λόγος, bestimmende Vernunft, ist das Regierende, Herrschende, Hervorbringende, durch alles Verbreitete, die allen Naturgestalten – als Produktionen des λόγος – zugrunde liegende Substanz und Wirksamkeit; diesen in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie Gott. Es ist verständige Weltseele; indem sie ihn Gott nannten, ist es Pantheismus; alle Philosophie ist pantheistisch, – der Begriff, die Vernunft ist in der Welt. Die Hymne des Kleanthes ist in diesem Sinne gedichtet: »Es geschieht nichts auf der Erde ohne dich, o Dämon, noch in dem ätherischen göttlichen Pol, noch im Pontos, außer was die Bösen durch ihren eigenen Unverstand tun. Du weißt aber auch das Ungerade gerade zu machen und ordnest das Ordnungslose, und das Feindliche ist dir freundschaftlich. Denn so hast du

alles zu einem, das Gute mit dem Bösen zusammengeeint; so daß nur *ein* λόγος ist in allem, der immer ist, den die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind. Unglückliche, welche, den Besitz des Guten (τῶν ἀγαθῶν) immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz (κοινὸν νόμον), noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft (σὺν νῷ) ein gutes (ἐσθλόν) Leben hätten!«[10] Die Stoiker hielten eben darum das Studium der Natur für wesentlich und *nützlich*, daß wir das allgemeine Gesetz derselben, die allgemeine Vernunft daraus erkennen, um dann auch unsere Pflichten, das Gesetz für den Menschen daraus zu erkennen und dem λόγος, dem Naturgesetze, gemäß zu leben, uns übereinstimmend mit jenem allgemeinen Gesetze zu machen. Sie haben diesen λόγος weniger um seiner selbst willen erkennen wollen. Die Natur ist nur Äußerung, Darstellung *eines* gemeinsamen Gesetzes.

Näher einige Ideen ihrer Physik. Sie unterscheiden am Körperlichen das Moment der Tätigkeit (der tätige λόγος, *natura naturans* bei Spinoza) und der Passivität (der passive λόγος, *natura naturata*). »Das Letzte ist die *Materie*, die Substanz ohne Qualität« (τὸ ποιόν, Beschaffenheit von Schaffen, das, was gesetzt, gemacht ist, das negative Moment). Die *Qualität*, überhaupt die Form, »das Tätige ist das Verhältnis (λόγος) in der Materie; und dies ist Gott«, das Tuende oder Qualitative, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende.[11]

Bei den näheren Formen der Natur, über diese allgemeinen Gesetze der Natur haben sie vornehmlich die Idee Heraklits aufgenommen; Zenon hatte ihn besonders viel studiert. Sie machen so das *Feuer* zum Grundprinzip, zum realen λόγος. Die Welt entstehe so, daß der für sich selbst seiende Gott die ganze Substanz (οὐσίαν, alle Materie) durch die Luft ins Wasser treibe; und wie in aller Erzeugnis das

10 M: Stobaios, *Eclogae physicae* I, p. 32
11 M: Diogenes Laertios VII, § 134

Feuchte, das einen Samen um sich hat, das Erste ist (ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, wohl das Spätere), das Erzeugende alles Besonderen, so auch jener λόγος, welcher insofern σπερματικός (samenerzeugend) heißt, bleibe in dem Wasser, der die Materie dann zur Entstehung des Übrigen betätige. Das Erste sind die Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde.[12] Näher sprechen sie dann weiter in der Weise des Heraklit so: daß die οὐσία, d. h. allgemeine Materie, unbestimmtes Sein überhaupt, aus dem Feuer durch die Luft in Feuchtigkeit verwandelt wird. Und das Dickteilige (παχυμερές) derselben, zusammengestanden (συστάν), wird zur Erde vollendet (ἀποτελεσθῇ γῆ); das Feinere wird luftig (ἐξαερωθῇ), und dies noch dünner gemacht, erzeugt sich das Feuer. Aus der Vermischung hiervon gehen die Pflanzen, die Tiere und die anderen Geschlechter hervor. Auch die denkende *Seele* ist ein solches Feuriges; und alle Seelen der Menschen, das tierische Prinzip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen sind Teile der allgemeinen Weltseele, des allgemeinen Logos, des allgemeinen Feuers; und dieser Mittelpunkt ist das Herrschende, Treibende. Oder: Sie sind ein feuriger Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον, Atem).[13] »Das Sehen ist ein Hauch vom Herrschenden (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ), λόγος, bis (μέχρις) zu den Augen geschickt; ebenso ist das Hören ein spannender, durchdringender Hauch (πνεῦμα διατεῖνον), von dem ἡγεμονικόν bis zu den Ohren geschickt.«[14]

Über den *Prozeß* noch Folgendes. Das Feuer werde κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον von ihnen genannt, weil aus ihm, als dem Ersten, das Übrige durch Umwandlung (μεταβολήν) bestehe (συνίστασθαι) und in dasselbe, als in ihr Letztes, alles geschmolzen aufgelöst werde (εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι).[15] So hat Heraklit und der Stoizismus

12 M: ibid., § 136
13 M: ibid., § 142, 156–157
14 M: Plutarch, *De placitis philosophorum* IV, 21
15 M: Stobaios, *Eclogae physicae* I, 312

den allgemeinen ewigen Naturprozeß richtig aufgefaßt. Flacher ist dies schon bei Cicero, der diesen Gedanken falsch auffaßte, so daß er die Weltverbrennung und das Ende der Welt darin sieht, – in der Zeit, ein ganz anderer Sinn. *De natura deorum* (II, 46) läßt er einen Stoiker so sprechen: »Am Ende wird alles vom Feuer verzehrt werden«; das ist die Weise der Vorstellung. Alles ist so auch den Stoikern nur ein Werdendes. Das Feuer ist hier hiermit das tätige Prinzip. Indem das Feuer die unbestimmte Materie verwandelt in bestimmte Elemente, so sind Pflanzen, Tiere Vermischungen aus diesen Elementen; dies ist mangelhaft. Aber Gott ist überhaupt alle Tätigkeit der Natur, des Feuers und somit die Weltseele. Die stoische Naturanschauung ist so vollkommener Pantheismus. Gott, die Weltseele, ist das Feurige, das zugleich λόγος ist, – die vernünftige Ordnung und Tätigkeit der Natur. Diesen λόγος, das Ordnende nennen sie Gott, auch Natur, auch Schicksal, Notwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen; und als produzierender λόγος ist es auch Vorsicht. Das ist gleichbedeutend.[16] Das Logische bringt alles hervor; das treibende Tätige wird mit Samen verglichen. Sie sagen: »Der Same, der ein Logisches hervortreibt (τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ), ist selbst logisch. Die Welt schickt (προΐεται) den Samen des Logischen hervor, ist also in ihr selbst logisch«, sowohl allgemein das Ganze, als in jeder besonderen, existierenden Gestaltung. »Aller Anfang der Bewegung in irgendeiner Natur und Seele entspringt (γίνεται) aus einem Beherrschenden (Anführenden, ἡγεμονικοῦ), und alle Kräfte, die auf die einzelnen Teile des Ganzen ausgesandt sind (ἐξαποστελλόμεναι), werden ausgeschickt von dem Beherrschenden wie von einer Quelle; so daß jede Kraft, die im Teile (Organe) ist, auch im Ganzen ist (περὶ τὸ ὅλον), weil es ihm von dem Beherrschenden in ihm hineingegeben wor-

16 M: Cicero, *De natura deorum* I, 14; Diogenes Laertios VII, § 135; Stobaios, *Eclogae physicae* I, p. 178

den (διαδίδοσθαι). Das Ganze umhält (περιέχει) die Samen der logischen Lebendigen (σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζώων)«, – alle besonderen Prinzipien; »das Ganze ist so ein Logisches (λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κοσμός).«[17] Die Physik ist so Heraklitisch, das Logische stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen.

Von *Gott* und den *Göttern* sprechen sie dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, daß Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung und Systems ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt und sie wieder aus sich heraus erzeugt.[18] Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht. Sonst sprechen sie von der Gestalt der Welt, den vier Elementen teils nach Heraklit, daß das Feuer das Tätige unter ihnen und das in die übrigen Elemente als seine Formen Übergehende [sei] usf., auf eine Weise, die weiter kein philosophisches Interesse hat. Auch jene Beziehung Gottes, der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie und Gott die Seele der Welt, – das andere Mal das Universum, als die Natur, das Sein der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt und die Wirksamkeit Gottes eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie, λόγοι σπερματικοί. Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt. Überhaupt hatten nur die früheren Stoiker einen physischen Teil bei ihrer Philosophie. Die späteren vernachlässigten die Physik ganz und hielten sich allein an Logik und Moral.

Dies ist die allgemeine Vorstellung der Stoiker. Die Stoiker bleiben beim Allgemeinen stehen. Es ist allgemeiner Zweck: Jedes Einzelne ist in einem λόγος gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κόσμος selbst ist. In-

17 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, 101–103
18 M: Diogenes Laertios VII, § 137

dem die Stoiker das Logische als das Tätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelheit als Äußerungen des Göttlichen. Und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern sowie an den damit zusammenhängenden *Aberglauben,* an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: daß nämlich in der Natur Andeutungen seien, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht darauf, den Menschen davon zu befreien; die Stoiker hingegen sind ganz abergläubisch. So hat Cicero (*De divinatione*) das meiste aus ihnen genommen, vieles als Räsonnement der Stoiker angegeben; Cicero spricht von den Zeichen bei menschlichen Begebenheiten, – alles dieses ist der stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen sie als Äußerung des Göttlichen, so daß dadurch Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben rätlich zu tun sei unter diesen Umständen. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Notwendigkeit haben sprechen sehen, so sprechen sie auch von den besonderen Göttern; Gott als λόγος hat auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, in dieser Rücksicht ist er *Vorsehung*; und so kamen sie auf die Vorstellung der besonderen Götter. Cicero sagt[19]: »Chrysipp, Diogenes und andere Stoiker schließen so. Wenn Götter sind und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geschehen soll, so würden sie die Menschen nicht lieben; oder sie wissen selbst nicht, was in der Zukunft bevorsteht; oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse; oder sie halten eine solche Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen; oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen.« Dies alles widerlegen sie (*nihil est beneficentia praestantius* etc.). Und nun schließen sie: »Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt«, –

19 M: *De divinatione* II, 49

ein Räsonnement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen, eingreifen, bald auch nicht, ist Inkonsequenz, d. i. unbegreiflich; aber eben diese Unbegreiflichkeit, Unverständlichkeit ist der Triumph. Der ganze römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott sei (sie ist göttlich, erschöpft aber das Göttliche nicht), so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Besonderen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartsein des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.

2. Logik

Zweitens: *Geistige Seite der Philosophie.* Näher haben wir dies Prinzip der Stoiker zu betrachten bei der Beantwortung der Frage: Was ist also das Wahre und Vernünftige? In Ansehung der *Erkenntnisquelle* des Wahren oder des Kriteriums, um das es sich hier handelt, bestimmten nun die Stoiker, daß das wissenschaftliche Prinzip die *gedachte Vorstellung* ist; die gedachte Vorstellung ist das Wahre und Gute. Oder wahr und gut ist das, was eingesehen wird, was der Vernunft gemäß ist; aber der Vernunft gemäß sein, heißt eben gedacht, begriffen sein. Denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seiende gesetzt; der Vernunft bleibt die einfache Form, nicht die Unterscheidung des Inhalts selbst. Das ist der ὀρθὸς λόγος, wie Zenon auch das Kriterium nannte.[20]

---

20 M: Diogenes Laertios VII, § 54

Diese »*begriffene* Vorstellung«, φαντασία καταληπτική, ist das berühmte *Kriterium* der Wahrheit der Stoiker, wie es in damaligen Zeiten anfing genannt zu werden und um was es sich hier handelt, – der Maßstab und der Beurteilungsgrund aller Wahrheit, was allerdings sehr formell ist. Es ist eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seins gesetzt – keins ohne das andere –, nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern in den Gedanken zurückgegangen, dem Bewußtsein eigen geworden. »Bloße Vorstellung (φαντασία) für sich ist Einbildung (τύπωσις), Chrysipp hat den Ausdruck Veränderung (ἑτεροίωσις).«[21] Damit die Vorstellung wahr sei, muß sie begriffen, gefaßt sein. Sie fängt mit Empfindung an; das Zweite ist Begreifen. Der Typus eines Andern wird in uns gebracht (ἑτεροίωσις); das Zweite ist, daß wir dies ins Unsrige verwandeln: dieses geschieht erst durchs Denken. Zenon hat die Momente dieses Eigenmachens »mit einer Bewegung der Hand so vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dies ist ein Anschauen« – Auffassen, *perceptio*, unmittelbares Bewußtsein; »wenn er die Finger etwas zusammenbog, – dies ist eine Zustimmung des Gemüts«, die Vorstellung wird als die meinige erklärt; »wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, – dies ist eine κατάληψις, ein Begreifen«, wie wir auch im Deutschen das Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; »wenn er dann die linke Hand noch herzugenommen und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dies ist Wissenschaft, dieser werde niemand als der Weise teilhaftig«, – ich drücke wiederholt zusammen, bin der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt, das ist die Bewährung, das Gefaßte wird auch noch mit der anderen Hand zusammengedrückt. »Wer aber dieser Weise sei oder gewesen sei, dies sagen auch die Stoiker niemals«, setzt Cicero[22], der uns dies

21 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 227–228, 230
22 M: *Academicae quaestiones* IV, 47

berichtet, hinzu; wovon nachher weiter. Deutlich wird eben die Sache nicht durch diese Gestikulation des Zenon. Jene erste, nämlich die flache Hand ist das sinnliche Auffassen, unmittelbare Sehen, Hören; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Diese (dies erste Zustimmen) kommt auch dem Toren zu; sie ist schwach und kann falsch sein. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, In-sich-Aufnehmen; dies macht die Vorstellung zur Wahrheit, die Vorstellung wird so identisch mit dem Denken. Nun ist Identität meiner mit dieser Bestimmung. Aber es ist dies noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder das Denken, durch das Herrschende (ἡγεμονικόν), was das Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Torheit liegt der wahre Begriff in der Mitte; aber dieser, als φαντασία καταληπτική, ist noch nicht selbst Wissenschaft. In ihm gibt das Denken dem Seienden Beifall, es erkennt sich selbst; denn Beifall ist eben die Übereinstimmung des Dinges mit sich. Im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die φαντασία καταληπτική ist Denken; die Wissenschaft ist Bewußtsein des Denkens, Erkennen jener Übereinstimmung.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben. Nicht dieses Denken in sich selbst allein ist die Wahrheit oder in ihm die Wahrheit als solche (es ist nur das vernünftige Bewußtsein über die Wahrheit), sondern das Kriterium der Wahrheit ist jene Mitte, die begriffene Vorstellung oder Vorstellung, der wir Beifall gegeben. Wir sehen, daß hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen ist, Übereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseins; – aber zugleich, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtsein eine Vorstellung hätte und auf der andern Seite ein Gegenstand stünde, welche miteinander

übereinstimmen sollten, so daß jetzt ein Drittes sein müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dies nun ist das Bewußtsein selbst. Was aber dies vergleichen kann, ist nichts als seine Vorstellung und – nicht der Gegenstand, sondern wieder seine Vorstellung; sondern das Bewußtsein nimmt die Vorstellung des Gegenstands an. Dies Annehmen, dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, – Zeugnis des Geistes, objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses und fände, daß beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte; sondern das Tun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall gibt, den Gegenstand sich gemäß erkennt; dies ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, – oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Übereinstimmung, die Beurteilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten. Es ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken seine Zustimmung gibt; eine Übereinstimmung des Subjekts – des Inhalts mit dem Denken –, so daß dies herrscht.

Daß etwas *ist* oder Wahrheit hat, ist nicht darum, weil es *ist* (denn dies Moment des Seins ist nur die Vorstellung); sondern daß es *ist*, hat seine Kraft in dem Beifall des Bewußtseins. Dies aber ist auch nicht allein für sich so Begriff, sondern bedarf des Gegenständlichen. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist darin enthalten, daß dies Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande; denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig sein, und so ist er unwahr, nicht wahr für den Geist. Dies ist nun die Hauptbestimmung bei den Stoikern. Wir sehen die stoischen spekulativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als ihren Urhebern und Verteidigern. Aber auch aus ihnen geht diese Idee der Einheit hervor; und indem

beides sich entgegengesetzt wird, ist beides notwendig, aber das *Wesen* das Denken. Sextus Empiricus faßt dies so[23]: »Unter dem Empfindbaren und dem Gedachten ist einiges nur wahr, aber nicht geradezu (unmittelbar); sondern das Empfundene ist erst wahr durch seine Beziehung auf die ihm entsprechenden Gedanken.« So ist auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, sondern nur insofern es dem λόγος entspricht und durch Ausführung des Vernünftigen erkannt wird als dem vernünftigen Denken entsprechend. Dies ist so das Allgemeine.

Diese Idee ist allein interessant bei den Stoikern; es ist in ihr auch ihre Grenze enthalten. Sie drückt die Wahrheit nur aus als bestehend in dem Gegenstande als gedachtem. Sie ist jedoch eben dadurch formal oder nicht an sich selbst reale Idee. Schon in diesem Prinzip selbst ist sein Formalismus. Daß etwas wahr ist, das liegt darin, daß es gedacht wird, – daß es gedacht wird, darin, daß etwas ist. Eins schickt dem anderen zu.[24] Dies ist darin ausgesprochen, daß das Denken des Gegenstands als eines Äußeren bedarf, dem es seinen Beifall gibt. Es kann nicht davon die Rede sein, als ob bei dieser Kritik gemeint wäre, daß das denkende Bewußtsein, der Geist, um zu existieren, nicht des Gegenstands bedürfte, um Bewußtsein zu sein; dies ist in seinem Begriffe. Aber dies des Gegenstands als eines äußeren ist nur ein Moment, das nicht das einzige oder Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er *ist* nur, indem er erscheint; es muß dies in ihm vorkommen, den Gegenstand als äußeren zu haben und ihm seinen Beifall zu geben, – d. h. aus diesem Verhältnis in sich zu gehen, darin seine Einheit zu erkennen, aber ebenso, in sich gegangen, jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen, sich selbst den Inhalt geben, – er schickt aus sich den Inhalt heraus. Der Stoizismus ist nur

---

23 M: *Adversus mathematicos* VII, § 10

24 M: Sextus Empiricus, *Adversus ethicos*, § 183

diese Rückkehr des Geistes in sich, die Einheit setzende seiner selbst und des Gegenstands, die Übereinstimmung erkennende: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiterkommend finden wir den Stoizismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen; Bewußtsein dieser Einheit wird zum Gegenstande gemacht, – und sie entwickeln, davon findet sich nichts.

Formell ist dies noch immer, sowie mangelhaft. Denn das Höchste ist das Denken als Denken. Es stimmt zu, macht sich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Bestimmung, Inhalt. Diese Bestimmungen sind aber gegeben. Das letzte Kriterium ist nur formelle Identität des Denkens, daß es Übereinstimmung findet. Aber es fragt sich, mit was? Da ist kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken als solchem komme. Die Stoiker haben jenes also richtig eingesehen; ihr Kriterium ist aber formell, es ist der Grundsatz des Widerspruchs. Im absoluten Wesen ist so auch kein Widerspruch; es ist sich selbst gleich, aber darum hohl. Die Übereinstimmung muß eine höhere sein. Im Anderen seiner selbst, im Inhalt, Bestimmung muß Übereinstimmung mit sich sein, – Übereinstimmung mit der Übereinstimmung. Daß nun ein Inhalt wahr sei, insofern sich das Denken ihm gemäß findet, ist eine sehr formelle Bestimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken gibt nichts her als die Form der Allgemeinheit und Identität mit sich; so kann also mit meinem Denken alles übereinstimmen.

Die Stoiker beschäftigten sich auch, wie schon bemerkt ist, näher mit den logischen Bestimmungen. Da sie das Denken zum Prinzip machten, haben sie *formelle Logik* ausgebildet. Nach dieser Erkennung ihres Prinzips ist nun sowohl ihre Logik als ihre Moral beurteilt; die eine wie die andere kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft. Die Logik ist Logik in dem Sinne, daß sie Tätigkeiten des Verstandes,

als bewußten Verstandes, ausdrückt; nicht mehr wie bei Aristoteles wenigstens in Ansehung der Kategorien unentschieden, ob die Formen des Verstandes nicht zugleich die Wesenheiten der Dinge sind. Sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt die Frage nach der Übereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein oder die Frage, einen eigentümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, gesetzt werden als ein gedachter. Allein darin ist er nun als ein bestimmter. In seiner Bestimmtheit widerspricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und so hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn sein Gegenteil kann ebenso aufgenommen und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist nur in einer anderen Form: sonst äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, – jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit; denn das Denken ist das Einfache. Was vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt ein; es ist diese Trennung zu machen: Verstandestätigkeit und Gegenstand; am Gegenstande als solchem die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes ist.

Der Skeptizismus schikanierte besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern. Sextus Empiricus treibt sich auf mannigfaltige Weise mit ihnen herum. Das Treffendste ist eben das sich hierher Beziehende: Die Phantasie, Vorstellung, worüber die Stoiker nicht recht wußten, sollten sie sie als Eindruck (τύπωσις), Veränderung (ἑτεροίωσις) oder sonst bestimmen.[25] Diese Vorstellung ist in dem ἡγεμονικόν der Seele aufgenommen, in dem reinen Bewußtsein. Das Denken *in abstracto* ist also dies Einfache, es ist unkörperlich; es leidet nicht und ist nicht tätig, ist sich selbst gleich. »Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck

25 M: Sextus Empiricus, *Adversus logicos* I, § 228 ff.

auf es gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst sind unkörperlich. Nur das Körperliche kann aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen.«[26] α) Körperlichkeit kann nicht auf Unkörperliches einwirken, ist ihm ungleich, kann nicht eins mit ihm sein; β) die unkörperlichen Denkformen sind keiner Veränderung fähig, nur das Körperliche, – d. h. sind nicht ein Inhalt. Wenn in der Tat die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen.

So aber galten sie nur als *Gesetze des Denkens* (λεκτά).[27] Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt und darin wirklich sehr viel getan; besonders Chrysipp hat diese logische Seite ausgebildet, wird als Meister angeführt. Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formelle hinausgegangen. »Es ist bei anderen zum Teil mehr oder weniger; bei Chrysipp fünfe«, – es sind gemeine, wohlbekannte Formen von *Schlüssen*. »Wenn's Tag ist, so ist's hell: nun aber ist's Nacht, also nicht hell«, – hypothetischer Syllogismus durch Remotion, usf. »Diese logischen Formen des Denkens (λόγοι) gelten ihnen für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf«, aber sie sind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen. »Der Weise nun sei vorzüglich mächtig in der *Dialektik*, haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntnis eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische.«[28] Aber so haben sie diese Einsicht einem Subjekte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sei. Da es mithin an objektiven Bestimmungsgründen fehlt, so fällt die Bestimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entscheidung beigelegt wird. Und diese Rederei vom Weisen hat in nichts ihren Grund als in der

26 M: ibid. II, § 403 ff.
27 M: Diogenes Laertios VII, § 63; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, § 70
28 M: Diogenes Laertios VII, § 79–80; 83

Unbestimmtheit des Kriteriums, von wo aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik sowie von ihrer Theorie der *Sätze*, die zum Teil damit zusammenfällt, zum Teil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist überflüssig zu erwähnen. Es kann damit zu keinem eigentümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Aber diese Logik ist nicht wie bei Platon die spekulative Wissenschaft der absoluten Idee; sondern es ist formelle Logik, wie wir oben sahen, – die Wissenschaft als festes, sicheres, unveränderliches Auffassen, Einsicht in die Gründe, dabei bleibt's stehen. Dies Logische gewinnt die Oberhand, dessen Wesen vorzüglich ist, an der Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Entgegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, nicht zu eigentümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag.

Sie haben das Logische oft in die größte Einzelheit ausgebildet. Die Hauptsache ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht. Und dies Denken haben sie nun näher untersucht; aber es erhellt, daß dies ein ganz formelles Prinzip ist. Das Allgemeine ist ganz richtig, daß es das Wahre ist, – daß das Denken einen Inhalt, einen Gegenstand hat und daß dieser Inhalt dem Denken entspricht. Dies ist ganz richtig und auch konkret, aber es ist selbst die ganz formelle Bestimmtheit; die Bestimmtheit soll sein, aber sie bleibt eine formelle. Sextus Empiricus nimmt die Stoiker auch von dieser Seite vor. Etwas ist nicht, weil es ist, sondern durchs Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewußtsein aber sei, bedarf es eines Anderen. Das Denken ist nur sich abstrakt, einseitig. Die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen das Besondere, die Bestimmung abzuleiten, zu zeigen, wie das Allgemeine sich zum Besonderen selbst bestimmt, also zugleich darin identisch ist, ist schon den Skeptikern zum Bewußtsein gekommen. Was hier zugrunde

liegt, ist so in einer Art ganz richtig, aber zugleich ist es ganz formell; und dies ist der Hauptgesichtspunkt der stoischen Philosophie. In ihrer Physik zeigt sich dasselbe Prinzip in seinem Formalismus.

3. Moral

Das *Theoretische* des Geistes, das Erkennen, fällt in die Untersuchung des Kriteriums, wovon schon gesprochen ist. Am berühmtesten hat nun die Stoiker ihre *Moral* gemacht. Sie kommt ebensowenig über dieses Formelle hinaus, wenn sich gleich nicht leugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang genommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der Tat aber mehr äußerlich und empirisch ist.

a) *Begriff der Tugend.* Über dieses Praktische überhaupt führt Diogenes Laertios (VII, § 85–86) näher einige ganz gute Expositionen von Chrysipp an, – *psychologische* Ausführungen; Chrysipp hält die formale Übereinstimmung seiner mit sich selbst fest. Sie sagen nämlich: »Die erste Begierde des Tiers geht darauf, *sich selbst zu erhalten*, nach seiner einheimischen (immanenten), ursprünglichen bestimmten Natur.« Dies hat es durch das ἡγεμονικόν. Das Erste (die Hauptbestimmung in diesem Triebe, ihr Zweck) sei also die Zusammenstimmung des Tiers mit sich selbst und das Bewußtsein hiervon, das Selbstgefühl, sich selbst sich nicht zu entäußern. So treibt es das Schädliche von sich ab und nimmt das ihm Dienliche auf; Begriff des Aristoteles von der Natur, des Zweckmäßigen, – Prinzip der Tätigkeit, Gegensatz und Aufhebung. Nicht das Vergnügen sei das Erste, sondern dies (das Gefühl der Befriedigung) komme nur erst hinzu, wenn die Natur eines Tiers, die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäß ist, in sich empfängt; – ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben diese Rückkehr, Bewußtsein dieser Einheit; ich genieße etwas, meine Einheit

als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Besonnenheit, nach dem λόγος. »In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb und Begierde; aber dies ist in den Tieren nicht geschieden, sondern so, daß auch in uns einiges nach Weise der Pflanze.« In der Pflanze ist auch der λόγος als Same, der λόγος σπερματικός, – aber bei ihr ist er nicht als Zweck, ist nicht ihr Gegenstand; sie weiß nichts davon. »In den Tieren kommt der Trieb hinzu; in diesen macht die Natur dem Ursprünglichen das, was nach dem Triebe ist, gemäß«, – d. h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche seiner Natur, es geht auf seine Selbsterhaltung. »Die vernünftigen Tiere aber machen ebenso die Natur zum Zwecke; im Menschen ist der λόγος, das Vernünftige macht er zu seinem Zwecke. Und die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes«, die ein Kunstwerk beim Menschen aus dem macht, was nur Trieb ist. (Dies sieht aus wie Rezepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden.)

Deswegen ist das Prinzip der Stoiker im allgemeinen das: Man müsse *der Natur gemäß* leben, d. h. der *Tugend* gemäß leben; denn zu ihr führt (ἄγει) uns die (vernünftige) Natur. Das ist das höchste Gut, der Endzweck von allem; der Natur gemäß leben, heißt vernünftig leben. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur formell im Kreise herumgeführt werden. Der Natur gemäß leben, darin besteht die Tugend; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Das Denken soll bestimmen, was der Natur gemäß ist; der Natur gemäß ist aber nur das, was durch den λόγος bestimmt ist. Dies ist ganz formell. Denn was ist der Natur gemäß? Der λόγος. – Was ist der λόγος? Was der Natur gemäß ist. Näher bestimmen sie so, was der Natur gemäß sei: nämlich was uns die Erfahrung und die Einsicht von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehre. »Diese Natur ist das allgemeine Gesetz, die

richtige Vernunft, die durch alles hindurchgedrungen ist« – unsere richtige Vernunft und die allgemeine –, »dieselbe im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn alles geschieht in der Übereinstimmung des Genius (δαίμονος) eines jeden nach dem Willen der Ordnung des Ganzen.«[29] Dies bleibt also alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Indem die Tugend überhaupt das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, so hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmäßige desselben ist. Sie sprechen deswegen von »logischen, physischen Tugenden«[30], – eine Moral, welche die einzelnen Pflichten dadurch darstellt, daß sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch ist, und zeigt, was in ihnen vernünftig ist, – Weg des Räsonnements, Gründe, wie wir bei Cicero sehen.

Die Tugend ist, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft. Etwas ist insofern sittlich und recht, als allgemeine Bestimmung darin vollführt, zur Darstellung gebracht ist. Das ist das Substantielle, die Natur eines Verhältnisses; dieses ist die Sache. Das ist nur im Denken. Das Allgemeine im Handeln muß die letzte Bestimmung sein; das ist richtig. Dieses Allgemeine ist nicht abstrakt, sondern das Allgemeine in diesem Verhältnisse; z. B. im Eigentum wird das Besondere auf die Seite gestellt. Der Mensch muß also als denkend gebildeter Mensch handeln. Nach seiner Einsicht muß er handeln und die Triebe, Neigungen dem Allgemeinen unterordnen; denn diese sind einzeln. In jedem Tun des Menschen ist Einzelnes, das Tun ist Besonderes; es ist aber Unterschied, ob das Besondere als solches festgehalten wird oder ob in diesem Besonderen das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoizismus.

---

29 M: Diogenes Laertios VII, § 87–88
30 M: ibid., § 92

Dieses Allgemeine hat so noch keinen Inhalt, ist unbestimmt; dadurch ist ihre Tugendlehre mangelhaft, hohl, leer, langweilig. Die Tugend wird energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dies allgemeine Gesetz, die Tugend sei, da fehlt es an Bestimmungen.

b) Die *andere* Seite zum Guten ist nun die äußerliche Existenz und die Zustimmung der Umstände, der äußeren Natur zu dem Endzweck des Menschen. Das Gute ist dies Gesetzmäßige, in Beziehung auf den Willen ausgesprochen; es ist der Gegenstand als praktisch. Sie bestimmten es als Gegenstand zugleich als das *Nützliche*: »entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit«; so daß überhaupt das Nützliche gleichsam das Akzidenz der Tugend ist. »Das an sich Gute ist das Vollkommene« (seinen Zweck Erfüllende) »nach der Natur des Vernünftigen, als vernünftig, – die Tugend; das Hinzukommende sei die Freude, Vergnügen und dergleichen«, – Zweck des Individuums, seine Befriedigung für sich. Sie unterschieden das vielfache Gute als »Gutes der Seele und äußerliches; jenes die Tugenden und die Handlungen derselben, – dieses z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, tugendhaften Freund haben und so fort. Weder äußerlich noch in dem Selbstbewußtsein liege es allein, wenn derselbe Eine tugendhaft und glücklich ist.«[31] Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun; denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich ist, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraktion desselben als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtsein der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich ist zu wissen. Die Nützlichkeit heißt nichts anderes als wissen,

31 M: ibid., § 94–95

was man tut, Bewußtsein über die Handlung zu haben. Wenn dieses Bewußtsein tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen und sie weniger in der Form der Notwendigkeit zu betrachten. Jene *Einheit der Tugend und der Glückseligkeit*, die Mitte, ist als das Vollendete vorgestellt, nicht nur weder dem Selbstbewußtsein noch dem Äußeren angehörig. Die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit aber ist dasjenige, was für das große Problem auch in neueren Zeiten angesehen worden: ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht oder der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Begriffe liege.

α) *Allgemeine Beantwortung dieser Frage.* Erinnern wir uns des Obigen, des Prinzips der Selbsterhaltung, daß die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glückseligkeit, – sich realisiert finden, und wissen, Anschauen seiner selbst als eines Äußerlichen; eine Übereinstimmung seines Begriffs, seines Genius mit seinem Sein, mit seiner Realität. Diese Übereinstimmung ist Glückseligkeit, wie wir gesehen. Stimmt nun die Tugend mit der Glückseligkeit überein? heißt: Das tugendhafte Handeln, realisiert es sich an und für sich selbst? Wird der Mensch sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande? Kommt er zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen oder des Gegenständlichen als seiner? – Es liegt dies im Begriff des Handelns, und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen, es ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute ist eben, das auf seine Selbsterhaltung geht und sie bewirkt. Dies ist die allgemeine Beantwortung dieser Frage: Guter Zweck ist der Inhalt, der im Handeln sich realisiert. Allein so betrachtet hat eigentlich weder das Bewußtsein des an sich seienden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch sein Handeln genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückseligkeit. Der Unterschied liegt darin. Die Stoiker sind nur bei

diesem allgemeinen Begriffe stehengeblieben und haben ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt; in dieser ist aber damit auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns ausgedrückt, nicht die Realität. Bei diesem sind die Stoiker stehengeblieben.

β) Ein *Weiteres* ist, daß die Frage aufgeworfen wurde, wie sich *Tugend und Glückseligkeit* zueinander *verhalten*. Dieses Thema haben auch die Epikureer behandelt. Tugend ist dies, der Natur gemäß, dem allgemeinen Gesetze zufolge zu leben. Diesem und dem Willen, der es vollbringt, steht Befriedigung des Subjekts als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Ich bin nur der formelle Charakter, die Energie des Allgemeinen; ich bin nur formelle Tätigkeit des Gesetzes. Zweitens bin ich aber auch besonderes Individuum; danach fordere ich auch Übereinstimmung. Ich bin Übereinstimmung mit mir als denkend, das Allgemeine wollend; dann bin ich abstrakt Dieser. Diese Besonderheit hat nach den verschiedensten Seiten Dasein, Existenz in mir; im Einzelnen ist Voraussetzung bestimmter Triebe. Daß mein Dasein mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimme, ist das Zweite; hierher gehört Lust, Vergnügen. Beides kommt nun in Kollision miteinander; und indem ich die eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Kollision mit mir, weil ich auch Einzelner bin. Die Stoiker sagten, das an sich Gute, das Vollkommene nach der Natur ist die Tugend. Lust, Vergnügen kann hinzukommen; es ist aber gleichgültig, wenn es auch nicht kommt. Diese Befriedigung ist nicht Zweck; es kann ebenso Schmerz hinzukommen. Diese Gegensätze sind *honestum* und *utile* bei Cicero; um ihre Vereinigung handelt es sich.[32] Die Stoiker sagten: Nur Tugend sei zu suchen; mit der Tugend ist aber für sich selbst Glückseligkeit gefunden, sie beseligt für sich als solche. Diese Glückseligkeit ist die wahrhafte, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück ist.

---

32 M: Cicero, *De officiis* I, 3; III; Diogenes Laertios VII, § 98–99

Eine Hauptform in Rücksicht auf die Moral, die auch bei Cicero vorkommt, ist *finis bonorum et malorum, summum bonum*, das höchste Gut; dies ist bei den Stoikern die richtige Vernunft, das höchste Prinzip, – und daß dies für sich festzuhalten ist. Da tritt nun sogleich der *Gegensatz* ein *von Tugend und Glückseligkeit*, – in abstrakter Form: von Denken (λόγος) und Bestimmung desselben. Was wir bei den Stoikern sehen und was sie auszeichnet, ist, daß der Mensch und der Weise sich nur nach der Vernunft betrage. Dies Sich-nach-der-Vernunft-Betragen enthält näher die Abstraktion des Menschen in sich, die Konzentration des Menschen in sich; so daß er Verzicht leistet, gleichgültig ist gegen alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen usf. angehört. In diesem ganz formellen Prinzip, sich nur in sich zusammenzuhalten, sich denkend zu halten in reiner Übereinstimmung mit sich, liegt das Versagen, das Sich-gleichgültig-Machen gegen jeden besonderen Genuß, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Hierin liegt die Kraft, diese innere Unabhängigkeit, diese Freiheit des Charakters in sich, die die Stoiker ausgezeichnet hat. Es wird nun näher viel darüber gesprochen, worin die Glückseligkeit, der Genuß zu suchen sei; Glückseligkeit heißt im allgemeinen nichts als das Gefühl der Übereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuß sagt uns zu, es ist eine Übereinstimmung mit uns darin enthalten; das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun eben die Übereinstimmung des Innern mit sich als wesentlich gesetzt; und das Bewußtsein oder nur das Gefühl dieser Übereinstimmung ist dann der Genuß. Diese Übereinstimmung wird aber bei den Stoikern wesentlich nur gesetzt als Übereinstimmung des Innern mit sich; und in der Tugend ist dann so der Genuß selbst enthalten. Es ist dieser Genuß jedoch ein Sekundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zweck gemacht werden, sondern nur als ein Akzessorium betrachtet werden soll. Diese Energie der Stoiker, daß der Mensch nur

dies zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, zu werden, zu erhalten, frei zu sein, ist das Ausgezeichnete bei ihnen; was aber zusammenhängt mit dem Formellen selbst, was ich angegeben habe.

Das Prinzip der stoischen Moral ist also das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst; aber es ist darum zu tun, daß dies nicht formell bleibe. Und da ergibt sich gleich der Gegensatz von dem Zusammenhalten in sich und dem, was nicht mehr darin, was ausgeschlossen ist. Man sagt, der Mensch ist frei und hat Beziehung auf Anderes; darin ist er nun aber nicht frei, sondern abhängig, – und in diese Seite fällt die Glückseligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz deshalb noch nicht entspricht. Es ist also die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten ist, die der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Wir sagen statt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht mein Wille sein soll, der zur Gewohnheit geworden ist wie in der Tugend; Moralität enthält wesentlich meine subjektive Reflexion, meine Überzeugung, daß das, was ich tue, den allgemeinen, vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß ist. Jene Frage ist eine notwendige, ein Problem, das uns auch zu Kants Zeit beschäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glückseligkeit zu setzen ist. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören, z. B. dem Tugendhaften gehe es oft schlecht, dem Lasterhaften gut, er sei glückselig usf. Unter dem Gutgehen sind dann alle äußerlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt dann ganz platt; Erreichung gewöhnlicher Zwecke, Absichten, Interessen machen ihn aus. Dergleichen Absichten, Interessen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig, äußerlich an; und über diesen Standpunkt des Problems ist man bald hinaus, so daß die äußerlichen Genüsse, Reichtum, Vornehmigkeit usf. nicht der Tugend, der Glückseligkeit gemäß sind. Es kommt also darauf an,

in was die Glückseligkeit zu setzen ist; vom Äußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch sogleich abbrechen.

Die Stoiker haben nun gesagt, die Glückseligkeit ist der Genuß oder die Empfindung der Übereinstimmung selbst, die jedoch nur als innere Freiheit, innere Notwendigkeit, innere Übereinstimmung mit sich selbst ist. Sie sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz ist kein Übel.[33] Von Zahnschmerzen usf. ist nicht die Rede in diesem Problem. Man muß wissen, daß man dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz und Unglück ist aber zweierlei. Das Problem ist durchaus nur so zu verstehen, daß gefordert wird eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität. Dahin gehört denn auch die Sphäre des besonderen Daseins, der Subjektivität, des Persönlichen, der besonderen Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität; denn nur insofern es allgemein ist, kann es harmonieren mit der Vernünftigkeit des Willens. Leiden, Schmerz usf., sagen die Stoiker, ist kein Übel; und dies ist ganz richtig. Es ist kein Übel, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; es kann mich nicht in mir entzweien, ich bin im Zusammenhalten mit mir erhaben über dergleichen: ich kann es wohl empfinden, aber es soll mich nicht entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glückseligkeit; und diese wird nicht gestört durch äußerliche Übel. Das Große in der stoischen Philosophie ist, daß in den Willen, wenn er so zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles andere draußen gehalten wird, der Schmerz selbst nicht Zweck werden kann, der befriedigt werden soll.

γ) Ein *anderer Gegensatz* ist der *innerhalb der Tugend* selbst. Indem die richtige Vernunft allein das Bestimmende des Handelns sein soll, so gibt es eigentlich keine feste Be-

33 M: Cicero, *De finibus* III, 13; *Tusculanae quaestiones* II, 25

stimmung mehr. Das allgemeine Gesetz soll zur Richtschnur genommen werden. Alle Pflicht ist immer besonderer Inhalt; sie können freilich in allgemeiner Form gefaßt werden, das tut aber dem Inhalte nichts. Ein letztes entscheidendes Kriterium, was gut sei, kann nicht aufgestellt werden. Jeder Grundsatz ist gleich ein Besonderes; insofern der Grundsatz bestimmungslos ist, fällt die letzte Entscheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entscheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche bestimmt; dieses hat seit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu sein. Bei den Stoikern fällt alle äußere Bestimmung weg; das Entscheidende kann nur als ein Subjektives sein, es entscheidet aus sich als letzter Instanz (Gewissen).

Es gibt nur *eine Tugend*[34], und der Weise ist der Tugendhafte. Wieder sehen wir die höchste Bestimmung in das Subjekt als solches gesetzt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen läßt, so mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung. Aber das hat die Stärke und Kraft des Stoizismus ausgemacht, daß das Bewußtsein für das Wahre in sich gehe und den Bestimmungen seiner Vernunft folge. Dieses Folgen der Vernunft ist dem Vergnügen entgegengesetzt. In nichts also soll man seine Bestimmung oder Befriedigung suchen als eben darin, seiner Vernunft gemäß zu sein, sich in sich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, so muß man doch die Größe dieses Prinzips anerkennen.

Über das *Leidenschaftliche* als etwas Widersprechendes ist von den Stoikern viel räsoniert worden. Senecas und Antonins Schriften enthalten viel Wahres und mögen den noch nicht zu höherer Überzeugung gelangten Menschen sehr

---

34 M: Plutarch, *De stoicorum repugnantia*, p. 1034 (ed. Xyl.); Stobaios, *Eclogae ethicae* II, p. 110; Diogenes Laertios VII, § 125

lehrreich unterstützen. Man wird Senecas Talent anerkennen, aber sich auch überzeugen müssen, daß das nicht ausreiche. Antonin (VIII, § 7) zeigt psychologisch, daß Lust, Vergnügen kein Gut. »Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches verfehlt hat (παρεικέναι); das Gute muß etwas Nützliches sein, und der schöne und gute Mensch muß dasselbe sich angelegen sein lassen« (zu seinem Interesse machen). »Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen (ἡδονήν) verfehlt (vorbeigelassen, nicht gehabt) hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches noch Gutes.« – »Wer Begierde des Ruhms nach seinem Tode hat, bedenkt nicht, daß jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder, der auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt.«

c) Die Stoiker haben auch die Manier gehabt, ein *Ideal des Weisen* aufzustellen; d. h. welter nichts als der Wille des Subjekts, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehenbleibt, weil es gut ist, fest sich durch nichts anderes, Begierde, Schmerz usf., bewegen läßt, nur seine Freiheit will, alles andere aufzugeben bereit ist, – der, wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dies doch von der Innerlichkeit seines Bewußtseins abtrennt.

Die *Frage* nun, warum hat das Aussprechen der Moralität bei den Stoikern die Form des Ideals des Weisen. Da der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtseins, Handelns nach dem an sich seienden Zwecke das einzelne Bewußtsein ist, das Element der sittlichen Realität, so sehen wir bei den Stoikern die reale Sittlichkeit so ausgesprochen als das Ideal des Weisen. Wenn die Stoiker über den bloßen Begriff des Handelns für an sich seienden Zweck hinausgegangen wären, so würden sie nicht nötig gehabt haben, es als ein Subjekt auszudrücken. Die Tugend ist die vernünftige Selbsterhaltung. Was ist aber das, was dadurch hervorgebracht wird? Eben das vernünftige Selbsterhalten. Dies ist ein formaler Ausdruck. Die sittliche Realität ist nicht ausgesprochen als

das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende *Werk*. Die sittliche Realität ist eben dies, zu sein. Wie die Natur ein bleibendes, seiendes System ist, ebenso soll auch das Geistige als solches eine gegenständliche Welt sein. Zu dieser Realität sind die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dies auch so fassen: ihre sittliche Realität ist nur der Weise, – ein Ideal, nicht eine Realität; Ideal in der Tat der bloße Begriff, dessen Realität nicht dargestellt ist. Diese Subjektivität ist schon darin ausgedrückt, daß die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, unmittelbar die Gestalt hat, daß damit nur die sittliche Wesenheit des *Einzelnen* gemeint ist, – Eigenschaft des Einzelnen. Diese Tugend als solche, insofern sie gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glückseligkeit gelangen; aber Glückseligkeit wäre die Seite der Realisierung, aber auch nur des Einzelnen. Denn die Glückseligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, die Zusammenstimmung des Seins, der Existenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben stimmt sie nicht zusammen, nur mit ihm als allgemeinem Menschen. – Als einzelner Mensch aber muß der Mensch nicht wollen, daß sie mit ihm zusammenstimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelheit seiner Existenz gleichgültig sein, ebensosehr gegen die Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glückseligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr sein, – oder eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Es ist darin eben nur der Begriff enthalten oder die subjektive Sittlichkeit; aber so, als subjektiv, ist dies ihr wahres Verhältnis. Sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtseins; und dies ist dann das Ausgezeichnete und Große der stoischen Moral. Man kann diese Glückseligkeit auch zum Unterschiede von der anderen die wahre Glückseligkeit nennen; aber überhaupt ist Glückseligkeit alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuß des vernünftigen Bewußtseins

in sich ist ein so unmittelbar Allgemeines; es ist ein Sein, das durch die Bestimmung der Glückseligkeit verstellt wird. Denn eben in der Glückseligkeit liegt das Moment des Selbstbewußtseins als seiner Einzelheit. Aber dieses unterschiedene Bewußtsein ist nicht in jenem Selbstgenusse; sondern in jener Freiheit genießt das Einzelne sich selbst als Allgemeines oder Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wissenschaft und Kunst usw. ist etwas Schales; denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. – Auch ist dies Geschwätze vergangen und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung auf sich als Einzelnen, sondern als Sache, als an sich Allgemeines zu bekümmern. Man muß sorgen, daß es einem als Einzelnem sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin soviel Vernünftiges und Wichtiges läge.

Das stoische Selbstbewußtsein hat denn auch nicht diese Form, worin es um die Einzelheit als solche zu tun ist; sondern es ist die Freiheit, worin es seiner nur als des Allgemeinen bewußt ist. Aber das stoische Bewußtsein bleibt beim Begriffe stehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk [sei], welches es vollbringen soll. Und es ist ihm als Einzelnem nicht um seine Einzelheit zu tun; aber es kommt doch nicht über diese Einzelheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen auszudrücken. Es liegt in ihm gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraktion von der Existenz; eine Selbständigkeit, die alles aufzugeben fähig ist; nicht als eine leere Passivität, Selbstlosigkeit, so daß ihr alles genommen werden könnte, sondern die es

freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben, – sondern ihr Wesen ist ihr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst. Hier gelangt sie zu sich selbst, als Gegenstand, – das reine Bewußtsein ist sich selbst Gegenstand; und weil ihr das Wesen nur dieser einfache Gegenstand, so tilgt er in sich alles Sein oder alle Weise der Existenz, ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen. – Das Höchste des Aristoteles, Denken des Denkens, – dies ist im Stoizismus; aber so, daß jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf alles gesetzt, – seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und in diese einzugehen bedarf der Stoizismus, daß der Inhalt gegeben werde.

Von dem Ideal des Weisen haben sie deswegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbständig sei. Was der Weise tut, ist recht. Die *Beschreibung des Ideals*, das die Stoiker machten, ist Rederei oder allgemein und eben ohne Interesse; das Negative ist merkwürdig. »Er ist frei, auch in Fesseln; denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde.« Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, gibt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; keine besondere Existenz ist fest. »Der Weise allein ist der König; denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, Rechenschaft niemand schuldig.«[35] Auch diese Autonomie und Autokratie gegen bestimmte Gesetze: Der Weise, bloß der Vernunft folgend, ist freigesprochen von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben läßt oder die mehr auf einem natürlichen Abscheu oder Instinkt zu

35 M: Diogenes Laertios VII, § 121, 116–117, 122

beruhen scheinen. Eben in Beziehung aufs wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen. Z. B. eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutschande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht; denn in der Vernunft ist gegen die einen dasselbe schicklich, was gegen die anderen. Ebenso kann er auch Menschenfleisch essen usw.[36] Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Bestimmung dieser Gesetze sind die Stoiker bei ihrem abstrakten Verstande stehengeblieben und haben ihrem Könige viel Unsittliches erlaubt; während doch z. B. Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch, die zwar nur als durch einen natürlichen Instinkt verboten erscheinen, auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen können. Der Weise ist also auch *aufgeklärt* in dem Sinne, daß, was bloß natürlich erscheint und wo er sich den natürlichen Instinkt nicht in die Form eines vernünftigen Grundes zu bringen gewußt hat, er das Natürliche mit Füßen tritt. Es tritt das, was Naturgesetz oder Naturinstinkt heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar, als allgemein vernünftig gesetzt ist. Z. B. jene Handlungen scheinen auf Empfindungen der Natur zu beruhen, Empfindungen aber sind nicht gedacht; hingegen Eigentum ist schon etwas Gedachtes an ihm selbst, Anerkanntsein meines Besitzes von allen, eines Allgemeinen an ihm selbst, – ist im Gebiete des Verstandes. Deswegen soll der Weise nicht an jenes gebunden sein, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist; aber das ist nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir gesehen, daß im Theoretischen der Wahrheit gedachtes Einfaches alles Inhalts fähig ist, so auch das Gute, das praktisch Gedachte, alles Inhalts, – und keiner an sich. Einen solchen Inhalt rechtfertigen durch einen Grund, ist eine Verwechslung der Einsicht im einzelnen

36 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* XI, § 190–194; Diogenes Laertios VII, § 129

mit der Einsicht der ganzen Realität; – diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt, aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe gibt. Solcherlei Gründe lassen [sich] für und gegen alles finden: eine Seite, eine Beziehung auf etwas sonst Notwendiges, das auch als solches wieder aufgehoben werden kann; oder eine negative Beziehung, Aufheben eines Notwendigen, das ebenso als geltend oder ungültig betrachtet werden kann.

Die Stoiker setzten zwar die Tugend im Denken – das Gute, dem Gesetze Gemäße ist das Gedachte, Allgemeine, insofern es ein Gedachtes ist –, fanden aber kein konkretes Prinzip, *formelles*, abstraktes Prinzip, kein Prinzip der vernünftigen Selbstbestimmung, kein Prinzip, wodurch Bestimmtheit, Unterschied herauskäme, sich entwickelte.

So haben sie α) Räsonnement aus *Gründen*; sie führen Tugend auf Gründe zurück. Aus Umständen, Zusammenhang, Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatz leiten sie ab; so Antonin, Seneca, mit großem Witze, erbaulich. Gründe sind eine wächserne Nase, für alles gibt es gute Gründe; wie »eingepflanzt von Natur diese Triebe«, »kurzes Leben«. Welche Gründe als gute gelten sollen, hängt vom Zweck, Interesse ab; dies ist das Vorausgesetzte, diese geben ihnen Kraft. Deswegen sind Gründe ein Subjektives überhaupt. Diese Weise des Nachdenkens über sich, Räsonierens, was soll ich tun, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexionsausbreitung durch Scharfsinn, Weitläufigkeit des Bewußtseins zu geben; *ich* bin es, der diese weisen guten Gründe herbeibringt. Sie sind nicht die Sache, das Objektive selbst, – Sache meiner Willkür, meines Beliebens, Brimborium, wodurch *ich* mir weitläufig meine edle Gesinnung vormache, das Gegenteil davon ist die Selbstvergessenheit in der Sache. – In Seneca selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion als wahrhafte Gediegenheit. Einesteils

sein Reichtum, seine Pracht der Lebensart ist ihm entgegengesetzt worden – er hatte sich unermeßliche Reichtümer von Nero schenken lassen[37] –, andernteils kann man ihm seinen Zögling, den Nero, entgegensetzen: dieser hält eine von Seneca gemachte Rede.[38] – Dieses Räsonnement ist glänzend, oft Rederei, wie bei Seneca. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt. Man kann dies sophistisch nennen; Scharfsinn und redliche Meinung muß man anerkennen. Das Letzte der Überzeugung bleibt aber mangelhaft.

β) Zugleich liegt das höhere, obwohl negativ formelle Prinzip darin, daß das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sei, hiermit in dieser abstrakten Form allein, ohne anderen Inhalt (wie Kants Prinzip der Pflicht) das sei, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewußtseins gründen und befestigen müsse, – in der Form des Denkens, d. h. in sich, in seiner Abstraktion nichts, insofern es irgend Inhalt für sich hat, achten und verfolgen.[39] Die formelle Festigkeit des von allem abstrahierenden Geistes in sich stellt uns keine Entwicklung objektiver Grundsätze auf, sondern ein Subjekt, das sich in dieser Unwandelbarkeit und – nicht stumpfen, sondern gewollten – Gleichgültigkeit erhält; – *Unendlichkeit* des Selbstbewußtseins.

Indem das sittliche Prinzip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt alles Reden derselben darein eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseins auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das stoische Prinzip ist ein notwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseins; es ist auch eine notwendige Zeiterscheinung. Denn wenn die Realität der Welt verlorengegangen wie in der römischen Welt, der reale Geist, das Leben im abstrakten Allgemeinen verschwunden, muß das Bewußtsein, dessen

37 M: Tacitus, *Annales* XIV, 53; XIII, 42
38 M: ibid. XIII, 3
39 M: vgl. Seneca, *De vita beata*, c. 5

reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelheit zurückgehen und in seinen Gedanken sich selbst erhalten.
Es liegt hierin die Bestimmung der abstrakten Freiheit, der abstrakten Unabhängigkeit. Wenn nun das Bewußtsein der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck alle besonderen Bestimmungen verschwunden; und diese besonderen Bestimmungen der Freiheit machen die Pflichten, die Gesetze aus; als besondere Bestimmungen verschwinden sie in dieser Allgemeinheit der Freiheit, im reinen Bewußtsein meiner Selbständigkeit. Wir sehen so bei ihnen diese Stärke des Willens, die das Besondere nicht zu seinem Wesen rechnet, sich daraus herauszieht; wir sehen, daß dies einerseits wahrhaftes Prinzip ist, aber andererseits zugleich abstrakt bleibt. Es liegt also darin, nicht daß der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sei, sondern nur das Subjekt als solches soll seine Freiheit in sich behaupten. Alles, was daher nach außen geht, Welt, Verhältnisse usf., erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es ist so darin nicht gefordert die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und der Existenz, des Daseins, – oder es liegt darin nicht das, was wir als objektive Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Platon hat das Ideal einer Republik aufgestellt, d. h. eines Zustandes der Menschen, der vernünftig ist; dieser Zustand der Menschen im Staate, dies Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus. Und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist es dann konkret gesetzt, daß das Äußerliche auch dem Innern entspricht; diese Harmonie ist dann in diesem konkreten Sinn vorhanden. Man kann nichts Vortrefflicheres lesen in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens, Meditation über sich selbst als das, was Marcus Antoninus geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten kultivierten Erde und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des Römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert

worden; und sein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts gebunden, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkür, Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel höheres, inneres Prinzip des Geistes, des vernünftigen Willens, das sich auch verwirklicht, so daß ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter, gesetzlicher Zustand wird. Durch solche Objektivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Weisen, im Ideal zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann vorhanden ein System von sittlichen Verhältnissen; dies sind die Pflichten, sie sind in einem System; so ist jede Bestimmung an ihrem Orte, eine der anderen untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, daß das Gewissen, was höher ist als die stoische Freiheit, gebunden wird, daß die Bestimmungen im Geiste sich befestigen, daß die objektiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, auch festgehalten werden nach der Weise des rechtlichen Zustandes und daß sie auch im Gewissen gelten als feste Bestimmungen.

Das Gewissen ist, daß diese Pflichten nicht bloß als geltend erscheinen, sondern auch in mir gelten als gewiß, den Charakter des Allgemeinen in mir haben, innerlich anerkannt sind. Da ist denn Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität; und diese ist einerseits sittlich, gesetzlicher, rechtlicher Zustand, objektive Freiheit, System der Freiheit, das als Notwendigkeit existiert; andererseits ist das Gewissen vorhanden, und so ist das Vernünftige in mir real. Zu diesem Konkreteren als abstrakte Sittlichkeit einmal und das andere Mal als in mir, der ein Gewissen hat, ist das stoische Prinzip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseins in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht seine konkrete Gestalt; und das Verhältnis, was zur Glückseligkeit gemacht worden ist, ist nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muß. Im konkreten Prinzip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, meines Gewissens nicht gleichgültig.

Dies ist das Allgemeine der stoischen Philosophie; das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältnis derselben zu erkennen. In der römischen Welt ist es eine ganz konsequente und dem Zustande entsprechende Stellung, die sich das Bewußtsein darin gegeben hat; in der römischen Welt ist daher besonders die stoische Philosophie zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Äußerliche; sie haben nur auf subjektive oder negative Weise groß sein können, in Weise eines Privatmannes. Auch die römischen Rechtsgelehrten sollen stoische Philosophen gewesen sein; einmal aber findet man, daß unsere Lehrer des römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen, andererseits aber begehen sie die Inkonsequenz, daß sie es den römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu sein. Soviel ich vom Recht verstehe, so habe ich bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriff darin finden können. Wenn man Verstandeskonsequenzen, konsequentes Denken logisches Denken nennt, so kann man sie wohl Philosophen heißen; dies findet sich aber auch bei Herrn Hugo[40], der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu sein. Verstandeskonsequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei. – Bei Seneca finden wir viel Erbauliches, Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüt, geistreiche Antithesen, Rhetorik, Scharfsinnigkeit der Unterscheidung; aber wir empfinden zugleich Kälte, Langeweile über diese moralischen Reden.

Wir gehen nun zum Gegensatz der stoischen Philosophie, zum Epikureismus über.

---

40 Gustav Hugo, 1764–1844, Begründer der historischen Rechtsschule; vgl. *Rechtsphilosophie* → Bd. 7, S. 37 ff., 90, 521 ff.

Ebenso ausgedehnt oder noch ausgedehnter war die epikureische Philosophie. Denn als die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen und später auch die römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war, zog sie sich in sich selbst zurück und suchte dort das Rechte und Sittliche, was im allgemeinen Leben nicht mehr vorhanden war. Epikurs Philosophie macht das Gegenstück zum Stoizismus, der das Sein als Gedachtes – den Begriff – als das Wahre setzte; Epikur das Sein nicht als Sein überhaupt, sondern als Empfundenes, das Bewußtsein in der Form der Einzelheit als das Wesen, – Aufnahme des Kyrenaismus in größere Wissenschaftlichkeit. Inzwischen erhellt schon von selbst, wenn das empfundene Sein als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Notwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, alles auseinanderfällt ohne spekulatives Interesse und vielmehr die gemeine Ansicht der Dinge behauptet wird; in der Tat geht's nicht über die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes hinaus, oder vielmehr alles ist herabgesetzt zum gemeinen Menschenverstand. Was früher als besondere Schulen erschien, kynische und kyrenaische, ging die erste in die stoische, die andere in die epikureische über: Kynismus und Kyrenaismus in Wissenschaft gebracht. Die Kyniker sagten auch, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken; dieses suchten sie in den Bedürfnissen. Die Stoiker setzten dies aber in die allgemeine Vernunft; sie haben das kynische Prinzip zum Gedanken erhoben. Ebenso hat Epikur das Prinzip, daß das Vergnügen Zweck sei, in den Gedanken erhoben: Lust ist durch den Gedanken zu suchen, in einem Allgemeinen, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Wenn bei der stoischen Philosophie das Denken des Logos, des Allgemeinen, das Festhalten daran das Prinzip war, so ist hier das Entgegengesetzte, nämlich die Empfindung, das unmittelbar Einzelne das Prinzip. Bei der Betrachtung dieser Philosophie müssen

wir aber alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureismus ablegen.

Leben: Der Stifter desselben, Epikur, wurde Ol. 109, 3 (342 v. Chr.) geboren, also vor Aristoteles' Tode (Ol. 114, 3). Er ist aus dem Dorfe Gargettos im atheniensischen Gebiete. Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, kleinlicher Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chairestrata eine Hexe, d. h. die sich wie die thrakischen und thessalischen Frauen mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, welches damals ganz allgemein war, Geld verdiente. Sein Vater – und damit auch Epikur – zog mit einer atheniensischen Kolonie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben.[1] In einem Alter von 18 Jahren, ungefähr zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalkis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studierte er besonders Demokrits Philosophie und hat außerdem mit verschiedenen der damaligen Philosophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophrast, Aristoteles' Schüler, Umgang gehabt. Epikur, zwölf Jahre alt, las mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus alles ausgegangen. Sonst hat er sich auch einen αὐτοδίδακτος genannt[2], in dem Sinne, daß er seine Philosophie ganz aus sich selber produziert habe; aber weder ist gerade damit nicht zu meinen, daß er nicht bei anderen Philosophen gehört, noch anderer Schriften studiert hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, daß er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz originell gewesen; denn, wie später erinnert werden wird, so ist besonders seine physische Philosophie die Leukipps und Demokrits. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philoso-

1 M: Diogenes Laertios X, § 14, 1, 3–8; Cicero, *De natura deorum* I, 26
2 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* I, § 3; Diogenes Laertios X, § 13

phie auf Lesbos in Mytilene und dann in Lampsakos in Kleinasien auf, aber ohne eben viele Zuhörer, trieb sich da mehrere Jahre herum. Nachher kehrte er aber etwa im 36. Jahre seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück, kaufte sich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er lebte unter seinen Freunden, und dozierte daselbst. Er lebte, bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, durchaus regelmäßig und höchst frugal und ganz ohne weitere Geschäfte den Wissenschaften.[3] Sogar Cicero, der fade von ihm spricht, gibt ihm doch das Zeugnis, daß er ein warmer Freund gewesen; daß niemand leugnen könne, er sei ein guter, freundlicher, menschenliebender, milder (*bonum, comem et humanum*) Mann gewesen.[4] Diogenes Laertios rühmt insbesondere seine Milde, Verehrung seiner Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder und Menschenfreundlichkeit gegen alle. Er starb im 71. Jahre seines Alters an Steinbeschwerden; er ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu sein.[5]

Und kein Lehrer hat bei seinen *Schülern* soviel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur. Sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dies Epikur selbst, weil dies selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrate, unter solchen aber, die sich mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit, treue Anhänglichkeit stattfände. – Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildnis überall in Ringen, auf Bechern gegraben und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu

3 M: Diogenes Laertios X, § 15, 2, 7, 10–11; Brucker I, 1233, 1236
4 M: *De finibus* II, 25
5 M: Diogenes Laertios X, § 10, 15

ändern (in der stoischen Philosophie ist dagegen fortgearbeitet worden), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich.[6] Warum, davon liegt der Grund, wie wir sehen werden, in seinem Systeme. Daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden können; seine Philosophie hat keinen Fortgang und keine Entwicklung, freilich auch keine Entartung gehabt. Es wird zum Lobe der epikureischen Philosophie nachgesagt, daß nur ein einziger der Schüler Epikurs, Metrodor, zum Karneades übergegangen; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden. Und als Karneades auf diese Anhänglichkeit an Epikur aufmerksam gemacht wurde, sagte er: »Ein Mann kann wohl zum Eunuchen, aber ein Eunuch nie wieder zum Manne werden.« Epikur hat keine berühmten Schüler gehabt, die die Lehre eigentümlicher behandelten und ausführten; nur ein gewisser Metrodoros soll einige Seiten weiter ausgeführt haben.[7]

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge *Schriften*, so daß er, wenn bei Chrysipp abgerechnet wurde, was er aus anderen oder sich selbst kompiliert, ein viel fruchtbarerer Schriftsteller gewesen. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf 300 belaufen haben (Chrysipp schrieb eigentlich in Rücksicht auf Epikur mit ihm um die Wette)[8]; diese haben wir nicht, schwerlich ist ihr Verlust sehr zu bedauern. Gottlob, daß sie nicht mehr vorhanden sind! Die Philologen würden große Mühe damit haben.

Diogenes Laertios (Buch X) ist Haupt*quelle*, aber schal genug; besser war's bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Vor einigen Jahren ist ein Fragment einer seiner Schriften in Herculanum zum Vorschein gekommen und abgedruckt worden (*Epicuri Frag-*

6 M: Cicero, *De finibus* V, 1; Eusebios, *Praeparatio evangelica* XIV, 5
7 M: Diogenes Laertios X, § 9, 24; vgl. IV, § 43
8 M: ibid. X, § 26

menta libri II et XI de natura, Leipzig 1818; Nachdruck der neapolitanischen Ausgabe); aber es ist nicht viel daraus zu lernen und nur zu deprezieren, daß nicht alle [erhalten sind]. Von der Philosophie Epikurs ist uns durch Cicero, Sextus Empiricus, Seneca und Diogenes Laertios, der darüber sehr weitläufig ist in einem ganzen Buche, hinlänglich viel bekannt, und so gute Darstellungen, daß uns die in Herculanum aufgefundene, von Orelli nachgedruckte Schrift Epikurs selbst keine neuen Aufschlüsse und Bereicherungen gegeben hat.

Was nun die epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der Tat nicht als die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern im Gegensatze dagegen des Vorstellens anzusehen, – des sinnlichen Seins, als sinnliches Sein aufgenommen, der gewöhnlichen Weise des Anschauens. Im Gegensatze zu der stoischen Philosophie hat Epikur das sinnliche Sein, die Empfindung zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht. Die nähere Bestimmung, wie sie dieses sei, hat er in seiner sogenannten *Kanonik* angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir *zuerst* davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit bestimmt hat; das *zweite* ist seine *Naturphilosophie*; und das *dritte* endlich seine *Moral*.

1. Kanonik

Das Kriterium ist eigentlich die Logik Epikurs, die er Kanonik genannt hat; es ist die Bestimmung, Auseinandersetzung der Momente, die die Regel dessen ausmachen, was Wahrheit ist. In Ansehung der Erkenntnis gibt er *drei Stufen* an, wodurch die κριτήρια der Wahrheit bestimmt sein sollen; diese sind die Empfindungen überhaupt und dann die Antizipationen (προλήψεις), – in Ansehung des Theoretischen; und dann die Leidenschaften, Triebe und Neigungen, – in Ansehung des Praktischen.[9]

9 M: ibid., § 31

a) Nach Epikur hat das Kriterium drei Momente. Die drei Stufen der *Erkenntnis* sind erstens die Empfindung, zweitens die πρόληψις, Vorstellung, drittens die Meinung (δόξα).

α) *Seite des Äußeren.* »Die *Empfindung* ist alogisch, ohne Grund«, – das an und für sich Seiende, nur ein Gegebenes. »Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann sie« von dem, was sie ist, »etwas wegnehmen oder dazutun«; sondern sie ist eben, wie sie ist. »Noch kann etwas sie kritisieren oder widerlegen (ἐλέγξαι). Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurteilen« (einerlei Arten des Gesichts), »denn sie sind beide von gleicher Kraft«, gelten beide gleich viel. Sie für sich muß mithin jede andere Empfindung gelten lassen. »Noch die unähnliche die unähnliche; denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)« – Rot und Blau. Das ist richtig, jede ist einzeln. So sind die Empfindungen allerdings, jede ist eine Empfindung für sich; die eine kann nicht eine Regel sein, ein Kritisierendes für eine andere; und die unähnliche hat kein Recht gegen eine andere, denn sie gelten alle für sich. »Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisieren; denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab«, – sie ist sein Inhalt. Aber die Empfindung kann sich irren. »Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, daß das Empfinden besteht (τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι)«, – daß es eine feste Grundlage wird, daß es sich konstatiert in der Wiederholung und so fort. »Das Sehen, Hören ist etwas Bleibendes, wie das Schmerzen.« Dieses Bleibende, sich Wiederholende ist das Feste, Bestimmte; das ist die Grundlage von allem, was wir für wahr halten. Diese bleibende Empfindung wird nun vorgestellt; und das ist die πρόληψις. »Deswegen kann denn auch das Unbekannte (τὰ ἄδηλα, das Nichterscheinende, Nichtempfundene) durch das Erscheinende (das Empfinden) bezeichnet werden«; – ein Unbekanntes kann vorgestellt werden nach der Art bekannter Empfindung.

Was nicht unmittelbar empfunden wird, davon nachher besonders bei der physischen Wissenschaft. Alle unbekannten, nicht empfindbaren Gedanken sind von den Empfindungen ausgegangen (geworden), sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens, daß sie einfallen, als nach dem Verhältnisse, Ähnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt. (Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr, denn sie bewegen; es bewegt aber nicht, was nicht ist). Das Feste ist das Empfinden, und das Unbekannte muß nach der bekannten Empfindung bestimmt, aufgefaßt werden. Jede Empfindung ist für sich, jede ist etwas Festes; und sie ist wahr, insofern sie sich als fest zeigt.[10] Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seiende; jedes so sinnlich Angeschaute ist für sich. Dies Rot ist dies Rot, Blau ist Blau; es widerlegt, negiert eins das andere nicht: alle gelten nebeneinander, sind gleichgültig; eins gilt wie das andere. Fürs Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt; das Denken bedient sich selbst immer der Bilder. Bei der Verknüpfung dieser Vorstellungen trägt das Denken auch bei; es ist das formelle Verknüpfen derselben.

β) *Seite des Innern.* »Die *Prolepsis* ist nun gleichsam der Begriff (das Innere), oder die richtige Meinung oder der Gedanke oder das allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist«, – das Bild. »Z. B. wenn ich sage, dies ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Prolepsis sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen.« Durch diese Wiederholung wird sie zu einer festen Vorstellung in mir; diese Vorstellungen sind etwas Bestimmtes in uns, und zwar etwas Allgemeines. Freilich haben die Epikureer nicht die Allgemeinheit in der Form des Denkens gebraucht, sondern nur gesagt, sie komme dadurch, daß etwas oft erschienen sei. Dieses wird

10 M: ibid., § 31–32

dann festgehalten durch den Namen, das so in uns entstandene Bild bekommt einen Namen. »Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz, Enargie, Deutlichkeit.«[11] Name ist Bestätigung, Setzen der Identität, des Einen. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, ist eben dies Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitz seienden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist, daß man ein Sinnliches bestätigt als dem Bilde entsprechend. Es ist das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die einen Inhalt gibt: das Denken erkennt das Ding als das Seinige, nimmt es in sich auf; dies ist jedoch nur formell geblieben. Hier ist auch Einheit der Vorstellung des Gegenstands mit sich selbst als Erinnerung im Bewußtsein, aber die von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Wiedererkennen des Gegenstandes ist Auffassen; aber nicht als Gedachtes, sondern Vorgestelltes. Auffassen gehört der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Das höchste Ideelle ist der Name. Name ist etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach; aber so, daß seine Bedeutung und Inhalt das Sinnliche ist und nicht als dies Einfache gelten soll, sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des Wissens die Meinung begründet.

γ) *Die Meinung* endlich ist nun nichts anderes als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorstellung (und jenes Bildes), die wir in uns haben, auf einen Gegenstand (auf eine Empfindung oder Anschauung), – das Urteilen. Denn in der πρόληψις haben wir das antizipiert, was in der Anschauung vorkommt; und danach sprechen wir aus, ob etwas ein Mensch, ein Baum sei oder nicht. »Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Enargischen ab, worauf wir etwas beziehen, wenn wir fragen: woher wissen wir, daß

11 M: ibid., § 33

dies ein Mensch ist oder nicht? Diese Subsumtion, δόξα oder auch ὑπόληψις, kann entweder wahr oder falsch sein: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugnis (der πρόληψις) bestätigt wird, oder nicht widersprochen wird; dieses, wenn nicht.«[12] Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehabten, des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie bestätigt wird, mit dem Typus übereinstimmt. Die Meinung hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dies ist ebenso das ganz Gewöhnliche: Wenn wir eine Vorstellung haben, bedarf es des Zeugnisses, daß wir dies gesehen haben oder jetzt sehen.

Dies sind die drei ganz einfachen Momente. Aus der Empfindung formiert sich ein Bild; Bild ist die Empfindung auf allgemeine Weise; dies subsumiert unter die Prolepsis gibt eine Meinung, eine δόξα. Wir haben Empfindungen, z. B. blau, sauer, süß usf.; dadurch formieren sich allgemeine Vorstellungen, diese haben wir; und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dies Bild diesem Gegenstande entspricht. Dies ist das ganze Kriterium. Es ist ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt stehen bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseins, der Anschauung, der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes. Die nächste Stufe ist allerdings die, daß die erste Anschauung sich zu einem Bilde formiert, zu einem Allgemeinen, – und dann die Subsumtion des Gegenstandes, der gegenwärtig ist, unter dies allgemeine Bild. Es wird also hier von der äußerlichen Empfindung angefangen; und von diesem Empfinden über Seiendes, Äußerliches werden unterschieden die Affekte, die innerlichen Empfindungen.

b) Die *Affekte*, die *innerlichen Empfindungen* geben die Kriterien für das *Praktische*. Sie sind gedoppelter Art, ent-

12 M: ibid., § 33–34

weder angenehm oder unangenehm, haben Vergnügen (Befriedigung) und Schmerz; jenes erste ist eigentümlich als dem Empfindenden angehörig, das Positive, der Schmerz aber als ihm fremd, das Negative. Sie sind das Bestimmende des Handelns. Diese Empfindungen sind der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht (sie sind wieder als bleibend προλήψεις, die δόξα ist wieder Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung); und danach beurteile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden usf. Diese Meinung ist es, durch welche dann der Entschluß, etwas zu tun oder zu meiden, bestimmt wird.[13] Dies macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, – die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit. Sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, – abstrakt, aber auch sehr trivial; und mehr oder weniger im gewöhnlichen Bewußtsein, welches zu reflektieren anfängt. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen; sie sind ganz richtig. Aus den Empfindungen machen wir uns Vorstellungen, als das Allgemeine; dadurch wird es bleibend. Die Vorstellungen werden selbst (bei der δόξα) durch Empfindungen geprüft, ob sie bleibend sind, sich wiederholen. Das ist im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich; es ist der erste Anfang, die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Wahrnehmungen. Es ist über diesen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Tatsachen des Bewußtseins; dieses Gerede ist gar nicht weiter als diese epikureische Kanonik.

2. Metaphysik

Das Zweite ist nun die *Metaphysik*. Wir empfinden die Dinge, diese Dinge geben uns Bilder; dies sind unsere –

13 M: ibid., § 34

nicht Begriffe, sondern – Vorstellungen. Und sie sind wahr, wenn die Empfindung der Dinge, worauf wir sie beziehen oder anwenden, ihnen zustimmt; falsch, wenn nicht. Sie sind auch wahr, wenn das Zeugnis des Sinnlichen ihnen nicht widerspricht; diese Art von Wahrheit haben die Vorstellungen von solchem, was nicht gesehen wird. Z. B. Begreifen der himmlischen Erscheinungen: hier können wir nicht näher hinzutreten, – *etwas* nur sehen, aber nicht die *ganze* Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus anderen Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in dieser Empfindung, Vorstellung sich findet. Wie wir zu Vorstellungen von solchem kommen, das nicht empfunden wird, scheint eine Denktätigkeit zu sein, welche dies von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher sehen, wie die Seele dazu kommt. Empfindung und Anschauung betrachten wir sogleich als ein Verhältnis von uns zu äußerlichen Dingen und teilen sie sogleich so, daß sie in mir und daß ein Gegenstand außer mir ist. Die *Frage* ist nun, *wie wir zu dieser Vorstellung kommen*; – oder die Empfindungen sind nicht gleich Vorstellungen, und sie erfordern einen äußerlichen Gegenstand. Über die objektive Weise überhaupt, wie nun das von außen in uns hineinkommt – die Beziehung unserer selbst auf den Gegenstand, wodurch eben Vorstellungen entstehen –, darüber hat Epikur nun folgende Metaphysik aufgestellt:
»Aus der *Oberfläche* der Dinge«, sagt er, »geht ein beständiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar ist« (denn sonst müßten sie abnehmen) und sehr fein; »und dies darum, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, weil das Ding selbst immer noch voll bleibt (beharrt) und die Erfüllung im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atome behält« (sich nicht verändert, nicht leidet). »Und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äußerst schnell in der Luft, weil es nicht nötig ist, daß das Abgelöste eine Tiefe hat«, etwas Solides ist; es sei nur Fläche. Epikur

sagt, die Empfindung widerspreche einer solchen Vorstellung nicht, wenn man darauf acht gebe (zusehe), wie die Bilder ihre Wirkungen machen; sie bringen eine Übereinstimmung, eine Sympathie von dem Äußeren zu uns hervor. Also geht von ihnen etwas (das Feine) über, daß in uns so etwas sei, als außen.« Dieses kommt also auf ideelle Weise (durch Oberfläche) in uns. »Und dadurch, daß der Ausfluß in uns hineingeht, wissen wir vom Bestimmten einer Empfindung; das Bestimmte liegt in dem Gegenstande und fließt so in uns hinein.«[14] Dies ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: daß ihm das, was gesehen, gehört wird, nicht widerspricht. Denn in der Tat, solche Gedankendinge wie Atome, Ablösen von Oberflächen und dergleichen bekommt man nicht zu sehen. Man bekommt freilich etwas anderes zu sehen und zu hören; aber das Gesehene und Vorgestellte, Eingebildete, hat beides gut nebeneinander Platz. Beides, auseinanderfallen gelassen, widerspricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung.

Irrtum, sagt Epikur ferner, entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß die Empfindung nicht rein sei, also die Vorstellung nicht mehr das Zeugnis der Empfindung für sich erlangt. »Es gäbe keine Wahrheit, keine Ähnlichkeit unserer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorstellung entspricht und ihr anpassend ist, aber zugleich eine *Unterbrechung* hat.« Irrtum ist nur Verrücken der Bilder in uns. »Irrtum entsteht

14 M: ibid., § 48–49

nicht aus der Bewegung, sondern davon, daß wir in sie eine Unterbrechung machen, die Vorstellung eine Unterbrechung erleidet.«[15] Es ist so gesprochen von einer Bewegung, die wir in uns selbst anfangen, die zugleich eine Unterbrechung des Einflusses der Vorstellung ist. Diese eigene Bewegung nennt Epikur eine Unterbrechung; und wie diese beschaffen ist, wird späterhin näher vorkommen. Auf diese dürftigen, zum Teil auch dunkel vorgetragenen oder ungeschickt von Diogenes Laertios ausgezogenen Stellen reduziert sich die *epikureische Theorie des Erkennens*; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht. Die Dinge haben wir schon Erfüllte genannt, die Epikur als eine Menge von Atomen betrachtet. Zu dem Atomen ist das Leere das andere Moment, die Unterbrechung, Porus, – das Negative ist auch affirmativ, die Seele; und indem der Strom der Atome von dem Leeren unterbrochen wird, ist ein Stemmen gegen diesen Fluß möglich. Nur bis zu dieser Negativität ist Epikur gekommen; wir sehen etwas und sehen davon hinweg, – d. h. wir unterbrechen jenes Einströmen. Was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich ist, darüber weiß Epikur weiter nichts. Diese Unterbrechung (durch uns, das Denken gemacht) hängt mit den weiteren Vorstellungen Epikurs zusammen. Was diese eigene Bewegung, Unterbrechung, näher betrifft, so ist in Ansehung ihrer auf die Grundlage oder das Ansich des epikureischen Systems weiter zurückzugehen.

Allgemeine Metaphysik. Weiter hat Epikur sich über das Atome selbst erklärt; aber doch nicht weiter als Leukippos und Demokritos. Das Wesen Epikurs, die Wahrheit der Dinge, ist nämlich, wie bei Leukipp und Demokrit, *die Atome und das Leere.* Sie sind das körperliche Ansich; das Leere ist das Prinzip der Bewegung, scheint überhaupt sein

15 M: ibid., § 50–51

Negatives zu sein, das in seiner Vorstellung vorkommen mußte. »Die Atome haben keine Eigenschaft außer Figur, Schwere und Größe.« Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber sie sind zu der Inkonsequenz genötigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, qualitativ die Schwere. Schwere kann abstraktes Fürsichsein sein; Figur, Größe ist aber nicht mehr Atom. Das an sich ganz Unteilbare kann weder Figur noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas anderes, ist dem Repellieren des Atoms entgegengesetzt. »Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atome aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtsein in das Sein mache. Dies Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atome aufeinander.«[16] Das Berührbare haben wir als den Grund der Eigenschaften bei Aristoteles schon gesehen [s. S. 196 f.], – eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht, und immer zu machen ist, gewöhnlich vorkommt: Gegensatz von Grundeigenschaften, eben Schwere, Figur und Größe, – und abgeleiteten oder sinnlichen Eigenschaften, nur in Beziehung auf uns. Dies ist häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unseren Sinnen seien, überhaupt aber jenes das Moment des Ansich oder sein abstraktes Wesen, dies aber sein konkretes Wesen, oder welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die *Beziehung* des Wesens, *der Atome*, auf die sinnliche Erscheinung anzugeben. Aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen. Hier ist der Anstoß, das abstrakte Ansich in die Erscheinung, das Wesen in das Negative übergehen zu

16 M: ibid., § 54–55

lassen, worüber wir bei Epikur wie anderen Physikern nichts als bewußtlose Verwicklung und Vermischung von Begriffen, Abstraktionen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Dinge, Gegenstände, Licht, Farbe usf., selbst die Seele ist nichts anderes als eine gewisse Ordnung, Arrangement dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt. Die Grundlage sind *molécules*, sie sind im Raume rangiert. Dies sind leere Worte. Eigenschaften sind hiernach gewisse Beziehungen der Atome zueinander; so sagt man auch wohl jetzt, ein Kristall sei ein gewisses Arrangement der Teile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es nicht der Mühe wert zu sprechen; es ist ein ganz formelles Reden. Epikur schreibt den Atomen Figur und Größe zu[17], gibt jedoch wieder zu, daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas anderes sind, als insofern sie erscheinen bei den Dingen. »Beide sind nicht ganz unähnlich; sondern das Eine, die an sich seiende Größe, hat etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese ist übergehende, sich verändernde, jene hat keine unterbrochenen Teile«, nichts Negatives.

Diese Unterbrechung ist die andere Seite zu den Atomen, das *Leere*. Wir sahen oben: Die Bewegung des Denkens ist eine solche, die Unterbrechung hat (das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, sein Inneres); d. h. eben ihr gehört das Atome und das Leere an, oder für sie ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens ist also den Atomen der Seele zukommend, so daß auch darin eine Unterbrechung stattfindet gegen die Atome, die von außen einfließen. Es ist also weiter nichts darin zu sehen als das allgemeine Prinzip des Positiven und Negativen, so daß auch das Denken mit einem negativen Prinzip, Moment der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des epikureischen Systems weiter ange-

17 M: ibid., § 55–58

wandt und ausgeführt auf den Unterschied der Dinge ist das Willkürlichste und darum Langweiligste, das sich denken läßt.

Die Atome haben verschiedene Figuren, haben eine verschiedene *Bewegung*; und aus diesen ursprünglichen Verschiedenheiten entstehen dann die abgeleiteten Verschiedenheiten, welche Eigenschaften heißen. Wie ursprüngliche Figur und Größe, oder die der Atome, beschaffen sei, ist willkürliche Dichtung. Durch die Schwere haben die Atome auch eine Bewegung; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen krummlinige Bewegung zu, damit sie zusammenstoßen können usf.[18] Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen, Konformationen; das sind die Dinge. Andere physikalische Eigenschaft, Geschmack, Geruch, hat in anderem Arrangement der *molécules* seinen Grund. Aber da gibt es keine Brücke von diesem zu jenem; oder auch es findet die leere Tautologie statt, daß die Teile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, daß ihre Erscheinung *diese* sei. Die Bestimmung aber der Atome, als so oder so geformt, wird eine Erdichtung einer vollkommenen Willkür. Den Übergang zu konkreten Erscheinungen, Körpern hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges. Man hört von der epikureischen Philosophie sonst nicht unvorteilhaft gesprochen; und es ist darüber noch etwas Näheres anzugeben.

Indem so das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist, so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Einheit und die Beziehung dieser Atome als an sich seiend in dem Sinne des allgemeinen Zwecks leugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen (organische Gebilde) heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer Verbindung der Atome, die so nur zufällig

18 M: ibid., § 43–44, 60–61; Cicero, *De fato*, c. 10; *De finibus* I, 6

ist und durch ihre zufällige Bewegung hervorgebracht wird. Epikur nimmt als Grundaffekt der Atome die Schwere an, läßt aber die Atome nicht in gerader Linie sich bewegen, sondern in einer von der geraden etwas abweichenden, in einer krummen Linie, so daß die Atome hier zusammenstoßen und eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit bilden. Oder Epikur leugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen. Alle Entstehungen sind zufällige Verbindungen, die sich ebenso zufällig auflösen. Denn das Geteilte ist das Erste und das wirklich Seiende; und Zufälligkeit ist das Gesetz der Verbindung. Weil aber der Zufall das Herrschende ist, so fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg. Epikur braucht, dies zu zeigen, die trivialsten Beispiele: daß z. B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige sein als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches, – und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt den Gedanken als ein Ansichseiendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben, – ein solches Sein, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittlung, negativ ist oder allgemein ist; eine Inkonsequenz, die seine erste und Epikurs einzige ist, – alle Inkonsequenz der Empiriker. Wie umgekehrt die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen machen und ebensowenig zum Sein und Inhalt gelangen können, aber es inkonsequenterweise zugleich haben.

Dies ist nun die Metaphysik Epikurs; das Weitere derselben ist uninteressant.

3. Physik

Die *Naturphilosophie* ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist. Daß nun Epikur sich sogleich

gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung, Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung usf. erklärt, dies versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sei nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst oder als Zweck, der in einem Anderen ist, aber an ihr geltend gemacht wird. Endzweck der Welt, Weisheit des Schöpfers, was bei den Stoikern hereinkommt, die teleologische Betrachtung, die bei den Stoikern sehr ausgebildet ist, ist bei Epikur nicht vorhanden; alles sind Ereignisse, die durch zufälliges, äußerliches Zusammenkommen der Figurationen der Atome bestimmt sind. Es sei *Zufall*, äußerliche Notwendigkeit, die das Prinzip alles Zusammenhalts aller Beziehung aufeinander ist.

Seine Gedanken über die *einzelnen Seiten der Natur* – an sich kläglich, eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen – sind ebenso vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere *Prinzip der physikalischen Betrachtungsweise* Epikurs liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen aufeinander, das ist feste Phantasie: wir haben durch die Empfindung gewisse allgemeine Vorstellungen, Bilder, Vorstellungen von Zusammenhängen; die Meinung ist das Beziehen solcher Wahrnehmungen auf solche vorhandenen Bilder. Epikur geht sodann weiter, wie man in der Vorstellung verfahren müsse über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Diese Vorstellungen, Prolepsen, die wir schon haben, sind es, die wir anzuwenden haben auf etwas, dessen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinschaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung gibt, nach solchen Bildern fassen können: aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dies ist nichts anderes, als daß Epikur die *Analogie*

zum Prinzip der Naturbetrachtung macht[19], – oder das sogenannte *Erklären*; und dies ist das Prinzip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt. Wir haben bestimmte Vorstellungen; was wir nicht durch Empfindung haben, bestimmen wir durch diese Vorstellungen; das ist das Prinzip moderner Physik überhaupt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen; dies sind Empfindungen, was man leicht übersieht, weil man gleich von den Vorstellungen spricht, die aus den Empfindungen entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen; und dies sind die Gesetze, Kräfte, Weisen der Existenz. Elektrizität, Magnetismus usf. gründet sich so auf Erfahrung, auf Empfindung; diese allgemeinen Vorstellungen wenden wir dann an auf solche Gegenstände, Tätigkeiten, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Wir beurteilen sie so nach der Analogie. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen usf., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn statt. Wie soll man sich dies aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Tätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach der Analogie, nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung: z. B. wie das Schwingen einer Saite, das den Nerven durchzittert bis ins Gehirn. Oder wie jene bekannte Erscheinung, die sich besonders an den Billardkugeln zeigt, daß, indem man mehrere in eine dichte Reihe stellt und die erste anstößt, die letzte fortläuft, während die mittleren sich kaum zu bewegen scheinen: so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann; bei jeder Berührung usf. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen oder als Schwingungen des Äthers oder als Ätherkügelchen vor, die stoßen. Dies ist ganz die Manier

19 M: Diogenes Laertios X, § 72

der Analogie Epikurs. Oder man sagt: Der Blitz ist eine elektrische Erscheinung. Bei der Elektrizität sieht man einen Funken, der Blitz ist auch ein Funken; durch dies beiden Gemeine schließt man auf die Analogie beider.

Epikur ist nun damit sehr liberal. Er sagt: »Was wir nicht selbst beobachten können, fassen wir nach Analogie auf; dies hat aber etwas gemein mit vielen anderen Vorstellungen. So läßt sich also vielerlei, und zwar beliebig, darauf anwenden; es ist nicht *eine* Weise zu behaupten, sondern es kann auf vielerlei Weise sein.«[20] Epikur sagt: z. B. der Mond leuchtet, so sehen wir ihn; wir können keine nähere Erfahrung über ihn machen. Es kann der Mond eigenes Licht haben oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden sehen wir vieles, das aus sich leuchtet, durch eigenes Licht (Flamme), und vieles, das von anderen, durch mitgeteiltes Licht, erleuchtet wird. »Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten und ihnen gemäß die Hypothesen und Ursachen anzunehmen.« Wir sehen Epikur die beliebte Manier der Analogie gebrauchen; Erinnerungen sind Prolepses, Vorstellungen von Dingen, die wir erfahren, Vorstellungen, die wir bei ähnlichen Erscheinungen wieder anwenden. So auch Ab- und Zunehmen des Monds kann man nicht direkt beobachten; nach der Analogie kann es nun geschehen durch Umwälzung dieses Körpers: dann durch Figurationen der Luft, je nachdem der Dunst anders modifiziert ist: »oder auch durch Zusätze und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheint, veranlaßt wird, solche Gestalten zu zeigen«, – auf der Erde sehen wir das Große klein werden usf. »Da können wir uns denn eine dieser Arten auswählen und die andere verwerfen«; und Epikur ist ausdrücklich hierin sehr billig, tolerant gewesen. Epikur wendet dabei alle die verschiedenen Vorstellungen an, die uns in dem Verhältnis sinnlicher

20 M: ibid., § 78–80, 86–87

Gegenstände vorkommen, und macht dabei ein leeres Geschwätze, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber verschwindet, näher betrachtet. So finden sich bei ihm alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstoßen. So z. B. kann der Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurteilt werden. »So wird der Blitz durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen so erklärt: z. B. durch die Reibung und den Zusammenstoß der Wolken fällt die Figuration des Feuers heraus und erzeugt den Blitz«, was ein Arrangement der Atome ist. Wir sprechen auch so: Durch Reiben entsteht Feuer, ein Funken; und dies übertragen wir auf die Wolken. »Oder der Blitz kann auch durch Herausstoßen aus den Wolken durch die windigen Körper, die den Blitz machen, durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder voneinander oder vom Winde, entstehen« usf. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen, Vorstellung nach einer Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der Tat ist in solchem Tun keine Ahnung vom Gedanken oder Begreifen. – »Es kann auch einer eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen strebt.«[21]

Das ist dieselbe Manier der Analogie als unsere Physik: sinnlicher Bilder Anwendung, Übertragung auf etwas Ähnliches, und dies für Grund, Erkennen der Ursache gelten lassen, weil solche Anwendung sinnlicher Bilder auf solche Gegenstände nicht durch das Zeugnis bestätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Also bleibt es bei dem Gerede: es kann so oder anders ein. Die stoische Manier der Gründe aus Gedanken bleibt ausgeschlossen. So in der organischen Physik. Von den Nerven hängt alles ab. An gespannten Saiten sehen wir, daß, wenn

21 M: ibid., § 93–96, 101, 97

wir eine anschlagen, die Schwingung sich mitteilt: so können die Nerven gespannte Saiten sein; – oder von vielen Kugeln, wird die eine angestoßen, so stößt sie alle auf sie in der Reihe folgenden an. Man darf also nicht gegen Epikurs Ansicht spröde tun, wenn man Physiker ist. Ein Umstand, der uns sogleich auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zueinander; aber die Sache, das Prinzip ist nichts als das Prinzip unserer gewöhnlichen Naturwissenschaft. Man hat diese Manier Epikurs angegriffen, verächtlich gemacht; aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen, denn es ist noch immer die Manier, die in unserer Naturwissenschaft zugrunde liegt. Das, was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten: als ob durch Reibung der Wolken Elektrizität entstehe, wie wenn Glas und Taft gerieben werden; denn Wolken sind keine harten Körper, vielmehr wird die Elektrizität ja durch die Feuchtigkeit zerstreut. Mithin ist hier unsere Vorstellung ebenso leer wie bei Epikur.

Hauptsache bei Epikur ist, daß er dies besonders einschärft[22], eben weil das Zeugnis fehlt, nicht bei *einer* Analogie stehenzubleiben; und dies zu behaupten, ist noch ein gutes Bewußtsein. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit, sondern wenn der eine diese Möglichkeit, der andere eine andere Möglichkeit annimmt, so bewundert er den Scharfsinn des anderen; – es hat keine Not. Dieses ist begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Epikurs Erklärungsweise ist von dieser Seite her der stoischen ganz entgegengesetzt. Man findet häufig von Epikurs Physik vorteilhaft gesprochen. Und wenn Physik dafür gehalten wird, sich einesteils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, andernteils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung jenes nach einer Ähnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat

22 M: ibid., § 113–114

(Analogie), so kann Epikur in der Tat, wo nicht der Anfänger, doch Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als der, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sei. Es ist überhaupt von dieser Manier (der Philosophie Epikurs) zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Wert beizulegen ist. Aristoteles und die Älteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Naturphilosophie und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dies ist die eine Seite. Die andere Seite ist die notwendige, daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dies ist, daß das, was aus der abstrakten Idee folgt, zusammentrifft mit der allgemeinen Vorstellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräpariert ist. Das a priori ist z. B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung, des Zusammenhangs mit der Erfahrung, Beobachtung fehlt. Dies Zurückführen des Besonderen zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte usf. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung, sinnliche Gegenwart. Dort ist abstrakter bornierter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier diese, – Natursinn, wahrer als jene Hypothesen.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntnis von Naturgesetzen usf. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von Ursachen gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennenlernten, je mehr verschwand der Aberglaube, das Wunderwesen, Astrologie usf.; alles dies verbleicht durch die Kenntnis der Naturgesetze. Und bei Epikur hatte seine Manier vorzüglich diese *Tendenz gegen* den gedankenlosen *Aberglauben* der Astrologie usf., – eine Manier, die ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken

ist, sondern gleichfalls in der Vorstellung, aber geradezu eben erdichtet oder, wenn man will, lügt. Gegen dies hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte usf. zu halten, das dem Geiste Präsente, ihm nicht Fremdartige; nicht von Dingen zu sprechen, die solche sein sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat.[23] All dies Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Hase über den Weg läuft, daß man die Handlungsweise bestimmt aus den Eingeweiden der Tiere oder danach, ob die Hühner lustig oder unlustig sind usf., – all diesen Aberglauben hat die epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittels der Prolepsis als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Übersinnliche ganz geleugnet haben.

Seine Physik wird dadurch berühmt, daß sie den Aberglauben der Astrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; sie hat *Aufklärung* in Rücksicht aufs Physische aufgebracht. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen, als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikureische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehenbleibt; sie nimmt nur endliche Ursachen hinein. Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehenzubleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird aufgesucht (der Aberglaube geht, mit Recht oder Unrecht, gleich zu

23 M: Cicero, *De natura deorum* I, 20

einem Höheren über); aber sosehr diese Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in anderen Sphären. Sage ich, die Elektrizität kommt von Gott, so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Ich frage nach einer Ursache im selben Felde des Bedingten. Sage ich »Gott« als Antwort, so ist das zu viel gesagt. Er ist die Ursache von allem, ich will aber bestimmte Ursache, Zusammenhang dieser Erscheinung wissen; die Antwort »Gott« paßt auf alles. Auf der andern Seite ist in diesem Feld selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei Philosophen sahen, ist damit ganz abgeschnitten. Aberglaube fällt weg, aber auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen.

Zu seiner Naturphilosophie gehört auch seine Vorstellung von der *Seele*. Was die Natur der Seele betrifft, so betrachtet Epikur diese ebenfalls als ein Ding, wie die Hypothesen unserer Zeit als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihe von Kügelchen. »Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, noch ganz anders als das Feuer«, – »feiner Geist, der durch die ganze Zusammenhäufung eines Körpers zerstreut ist (παρεσπαρμένον) und an der Wärme desselben teilhat.« (Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt: diese feinsten Atome seien von einem Quantum gröberer Atome umgeben und durch diese größere Zusammenhäufung verbreitet.) – »Der Teil, der der Vernunft entbehrt, ist im Körper« (das Lebensprinzip) »zerstreut, der sich bewußte Teil (τὸ λογικόν) aber in der Brust, wie dies aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist.« – »Sie hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Teile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisiert (συμπαθές) mit der übrigen Zusammenhäufung, wie wir dies aus den Gedanken und Gemütsbewegungen usf. sehen: wenn wir deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrerseits den größten Anteil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung« (dem übrigen Körper)

»gewissermaßen bedeckt wäre«, – ganz gedankenlose Vorstellung. »Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dies Prinzip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes« (Empfindung) »teilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Die Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst diese Kraft, sondern erst das Andere, mit dem sie zusammengeeint ist, gibt ihr sie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluß und Sympathie zustande.«[24] Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äußeren Dinge mit unseren Organen, als Grund des Irrtums, hat seinen Grund darin, daß die Seele aus eigentümlichen Atomen bestehe und die Atome durch das Leere getrennt sind. Mit solchem Geschwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es sind leere Worte. Vor Epikurs philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr es sind gar keine Gedanken.

4. Moral

Philosophie des Geistes. Epikurs Moral nun ist das Verschrienste seiner Lehre (und daher auch das Interessanteste); aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. Er beschreibt zwar die Seele, den Geist; das heißt aber nicht viel, es ist so nach der Analogie geschlossen, verbunden mit der Metaphysik der Atome. Das Logische in unserer Seele ist eine Zusammenhäufung von feinen Atomen, und in dieser Zusammenhäufung haben sie erst eine Kraft, Tätigkeit durch die Empfindung, d. h. durch Sympathie untereinander, d. h. durch die Gemeinschaft, die hervorkommt durch das Einströmen der Atome von außen in sie; dies ist eine schale, triviale Vorstellung, die uns nicht aufhalten kann. Das Ziel der *praktischen* Philosophie Epikurs geht gleichfalls auf die

24 M: Diogenes Laertios X, § 66, 63–64

Einzelheit des Selbstbewußtseins, wie die stoische; und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, ist gleichfalls die Unerschütterlichkeit des Geistes, ist näher ein ungetrübter reiner Genuß seiner selbst.

Wenn wir das *abstrakte Prinzip* der Moral Epikurs betrachten, so kann das Urteil nicht anders als sehr unvorteilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium sein soll für das Rechte, Gute, Wahre, für das, was der Mensch sich zum Zweck machen soll im Leben, so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Prinzip ist in der Tat ein unmoralisches; wir glauben, aller Willkür im Handeln sei Tor und Tür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns sei (»weil ich Trieb in mir finde, so ist er recht«), so ist dies epikureisch. Jeder kann anderes fühlen, derselbe in anderen Momenten anderes Gefühl haben; so kann auch bei Epikur das Handeln der einzelnen Subjektivität freigelassen werden. Allein es ist dies wesentlich zu bemerken: wenn Epikur als Vergnügen den Zweck bestimmt, so ist dies nur, insofern der Genuß desselben Resultat der Philosophie ist. Wenn ein Mensch weiter nichts ist als ein gedankenloser, ausgelassener Mensch, der ebenso ohne allen Verstand sich in den Vergnügungen ersäuft und ein liederliches Leben führt, so ist er gar nicht für einen Epikureer zu halten, oder [es ist] nicht vorzustellen, daß Epikur den Zweck des Lebens hierin erfüllt sehe. Es ist schon früher bemerkt, daß allerdings zwar einerseits die Empfindung zum Prinzip gemacht wird, aber daß auch damit wesentlich verbunden sein soll der λόγος, die Vernunft, der Verstand, das Denken, – Ausdrücke, die jedoch hier nicht bestimmt zu unterscheiden sind. Es ist bei Epikur der Fall[25], daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten bestimmte, er gefordert hat für das Denken eine *Besonnenheit* (hochgebildetes Bewußtsein), welche das

25 M: ibid., § 144

Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden ist, und es richtig hiernach beurteilt. Mit dem λόγος, der Besonnenheit, der vernünftigen Überlegung, mit der Berechnung dessen, was Vergnügen macht, tritt die Reflexion ein, daß einiges wohl unmittelbar angenehm sein, aber doch üble Folgen haben könne; diese Reflexion schon bringt es mit sich, daß auf manches Vergnügen verzichtet wird. Das einzelne Vergnügen wird nur im Ganzen betrachtet: »Klugheit ist das höchste der Güter«, das allein durch Philosophie zuteil wird; Klugheit eben nicht unmittelbar, sondern in der Beziehung auf das Ganze. »Ohne Klugheit, Tugend und Gerechtigkeit kann man nicht glücklich leben.«[26] Andererseits aber haben die Epikureer auch, indem sie das Vergnügen zum Prinzip machten, die Glückseligkeit, die Seligkeit des Geistes zum Prinzip gemacht; so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, Zufälligkeiten der Empfindung Freies, Unabhängiges sei. Und sie haben so dasselbe Ziel wie die Stoiker. Epikur hat zum Ziel gesetzt wieder Zustand des Weisen, die ἀταραξία, ein von Furcht und Begierde freies Sichselbstgleichundruhigbleiben des Geistes. Epikur erfordert so hierzu (um von Aberglauben frei zu sein) besonders auch physische Wissenschaft, von allen den Meinungen befreit zu sein, die die vorzüglichste Unruhe den Menschen machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode[27], der kein Übel ist, denn er ist eine bloße Privation, nichts Positives. Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dies für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und Einzelne; oder das Einzelne ist in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet. Es geschieht, daß – indem materiellerweise (oder dem Inhalt

26 M: ibid., § 141, 132
27 M: ibid., § 142–143, 125

nach) Epikur die Einzelheit zum Prinzip macht, er dagegen die Allgemeinheit des Denkens auf der andern Seite fordert – seine Philosophie mit der stoischen übereinstimmt. Der Weise bei Epikur wird mit denselben Bestimmungen (die negativ sind) geschildert als bei den Stoikern.

Wenn man das Prinzip abstrakt betrachtet, so ist einerseits das Allgemeine, das Denken, andererseits das Einzelne, die Empfindung, und sind die beiden Prinzipien schlechthin einander entgegengesetzt. Die Empfindung ist aber nicht das ganze Prinzip der Epikureer, sondern dies ist die durch Vernunft erworbene und nur so zu erwerbende *Glückseligkeit*; und so haben beide Prinzipien dasselbe Ziel. Diogenes Laertios (X, § 135) führt über diesen Gesichtspunkt an: »Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu sein (εὐλογίστως ἀτυχεῖν), als mit Unvernunft glücklich (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Denn es ist besser, daß in den Handlungen das richtig Geurteilte durch das Glück nicht recht gemacht werde (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτης)«, – es ist besser, daß in den Handlungen richtig geurteilt werde, als durch das Glück begünstigt zu sein; das richtige Urteil ist das, was vorzuziehen ist. »Dies habe bei Tag und Nacht in der Überlegung«: der Vernunft zu folgen, richtig zu urteilen. »Lasse durch nichts dich nicht aus der Ruhe der Seele bringen, daß du wie ein Gott unter den Menschen lebst; denn es hat nichts gemein mit einem sterblichen Lebendigen der Mensch, der in todlosen (unsterblichen) Gütern lebt.«

Seneca ist als bestimmter, beschränkter Stoiker bekannt; er kommt auch auf Epikureer zu sprechen. Ein unverdächtiges *Zeugnis* über Epikurs Moral findet sich bei Seneca. Seneca in seiner Schrift *De vita beata* (c. XIII) sagt: »Mein Urteil jedoch ist, und ich sage zum Teil gegen viele meiner Landsleute, daß die moralischen Gebote Epikurs ein Heiliges und Richtiges vorschreiben und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen. Dasselbe Gesetz, was

wir für die Tugend, schreibt er fürs Vergnügen vor. Er verlangt, daß es der Natur gehorche; es ist aber sehr wenig Üppigkeit, mit der die Natur sich befriedigt.« Die Lebensweise eines Stoikers ist nicht anders beschaffen als das Leben eines Epikureers, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt. »Wenn derjenige, welcher ein faules und schlemmerisches und liederliches Leben führt, das Glückseligkeit nennt« und dies Epikureismus nennt (dabei auf Epikur sich stützt), »so sucht er nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache und folgt nicht einem Vergnügen, das er von Epikur hat, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt.« »Solche suchen nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen; denn Epikurs Vergnügen ist mäßig und trocken.« Auch dieser Name (denn durch ihn wenden sich viele dahin) ist es, welcher einer schlechten Sache gegeben wird. »Sie suchen nur einen Vorwand, eine Ausrede, einen Titel für ihre Ausschweifungen«, indem sie dies Leben epikureische Philosophie nennen (c. 12). Wenn nämlich das Vergnügen zum Prinzip gemacht wird, so wird zugleich befohlen, daß Vernunft und Besonnenheit darüber wache; und es tritt eine Berechnung ein, wo sich Vergnügen finden könne, wenn z. B. ein Vergnügen mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Mißvergnügen verbunden ist. So wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf sehr weniges reduziert. Ruhe des Gemüts in sich selbst zu erhalten, ist Epikurs Prinzip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind und worin sie ihr Vergnügen finden, – frei, leicht und ruhig, ohne Unruhe und ohne Begierde zu leben.

Die Kyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes, Epikur als Mittel: »*Schmerzlosigkeit* ist Lust«, – es gibt keinen Mittelzustand.[28] Zunächst kann uns einfallen, daß die Kyrenaiker dasselbe Prinzip gehabt haben wie die Epi-

28 M: ibid., § 139

kureer. Diogenes Laertios gibt den *Unterschied* jedoch so an: »Die Kyrenaiker nehmen das *Vergnügen in der Ruhe* (τὴν ἡδονὴν, τὴν καταστηματικήν, *constitutivam*) nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung«, oder als etwas Affirmatives, d. h. im Genuß eines Vergnügens, es muß etwas angenehm sein; »er hingegen beides, sowohl des Körpers als der Seele«. Epikur verbindet einerseits mit der angenehmen Empfindung auch die affirmative Weise des Vergnügens, aber andererseits ist in seinem Prinzip auch das Vergnügen in Ruhe; dieses ist das Negative, dann auch innere Zufriedenheit, Ruhe des Geistes mit sich selbst. »Epikur sagt: Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und Mühelosigkeit (ἀπονία) sind die höchsten Vergnügen (καταστηματικαὶ ἡδοναί)«, – Freiheit von Sorgen und Arbeit, kein Interesse zu haben, sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren. Sinnliche Vergnügen, »Freuden, Fröhlichkeit (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, *laetitia*), Leidenschaften sind Lust nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)«, und darein setzten die Kyrenaiker ihr Prinzip. Epikur setzte beides, jenes aber als das Wesentliche. »Außerdem gelten den Kyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer als die der Seele; bei Epikur sei es aber umgekehrt.«[29]

Die *Hauptlehren* Epikurs in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeos enthalten, den Diogenes Laertios aufbewahrt hat (X, § 122–123). In einigen Stellen äußert er sich auf folgende Weise: »Weder der Jüngling muß zaudern (μελλέτω, es anstehen lassen) zu philosophieren, noch dem Greise muß es zu mühselig sein. Denn niemand ist weder unreif (ἄωρος) noch überreif (πάρωρος), – es ist weder zu früh für ihn noch zu spät dazu, daß sein Geist gesunde. Es ist sich zu bemühen um das, was das *glückselige Leben* macht«, – daß es durch den Gedanken, durch Philosophie erkannt, gewußt wird. »Folgendes sind seine *Elemente*«:

29 M: ibid., § 136–137

Zuerst, daß dafür zu halten ist, daß *Gott* ein *unzerstörbares* (ἄφθαρτον) und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt, und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntnis derselben ist evident (ἐναργής). Gottlos (ἀσεβής) ist nicht der, welcher die Götter der Menge (τῶν πολλῶν) leugnet oder aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet: gottlos ist der, welcher die gemeine Ansicht des Pöbels von den Göttern annimmt. Unter diesem Göttlichen ist nichts anderes verstanden als das Allgemeine überhaupt. § 139 fängt ohne weiteres so an: »Was selig und unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe, noch macht es deren anderen. Daher es weder durch Zorn noch durch Gunstbezeugungen (χάρισι) angerührt wird (συνέχεται); denn dergleichen findet nur in der Schwäche statt. Anderswo sagt er, daß die Götter durch die Vernunft erkannt werden können (λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι). Sie bestehen teils in der *Zahl* (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας)«, – wie die Zahl, sind Zahl; d. h. ganz abstrakt vom Sinnlichen, Sichtbaren, das Abstrakte im Sinnlichen. Wenn wir sagen »das höchste Wesen«, so glauben wir, weit über die epikureische Philosophie hinauszusein, und sind doch in der Tat nicht weiter. Also die Götter sind teils wie die Zahlen, »teils sind sie das vollendete Menschenförmliche« (in menschlicher Weise vollendet worden, ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς), »was entsteht durch die Gleichheit der Bilder (κατὰ ὁμοειδίαν) aus dem kontinuierlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf eins und dasselbe«, die wir empfangen, – die ganz allgemeinen Bilder in uns. Das sind die Götter; einzeln fallen sie im Schlaf in uns.[30] Dies allgemeine Bild, ein Konkretes, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe, was wir Ideal nennen; nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder aufeinanderfallen.

Noch sind die *epikureischen Götter* zu erwähnen, wie sie

30 M: Cicero, *De natura deorum* I, 18, 38

einen Gedanken seiner Philosophie ausdrücken; die Stoiker hielten sich dagegen mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken sie mehr eine unmittelbare Idee des Systems aus. Sie scheinen ihm *Ideale des seligen Lebens* zu sein. Denn der Selbstgenuß ist in seiner Konsequenz ohne Tun, weil Tun immer etwas Fremdes in sich, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, hat und darin die Arbeit, Mühe vielmehr Seite des Bewußtseins der Entgegensetzung als des Verwirklichtseins. Götter sind Wesen des reinen untätigen Selbstgenusses. Sie sind auch seiende Dinge, aus den feinsten Atomen bestehend, reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt und daher auch der Arbeit, Mühe und den Leiden gar nicht ausgesetzt sind. In ihrem Selbstgenusse bekümmern sie sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen. Epikur fährt fort: Das Selige, Allgemeine, das Allgemeine in konkreter Gestalt, das Menschenförmliche hat weder selbst Geschäfte (πράγματα), noch Unruhe, noch ist es anderen beschwerlich; es ist nicht zornig, noch wird es durch Gefälligkeiten, Opfer gerührt. Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, – nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, nicht um dieses oder jenes Vorteils willen.[31]

Es ist viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt. Cicero macht sich über Epikur lustig; er sagt nämlich, sie haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch (*quasi sanguinem, carnem*) usf.[32] Es folgt aber daraus, daß sie gleichsam nur das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen ein solches Gleichsam-Ansich sahen; Gegenstände der sinnlichen Empfindung sind das Wahre, doch haben sie ein Ansich hinter ihnen. Unser Reden von den

---

31 M: ibid., 19–20, 17
32 M: ibid., 18

Eigenschaften ist auch nicht besser. Gerechtigkeit, Güte soll *in sensu eminentiori* gemeint sein, nicht wie bei uns, d. h. also gleichsamgerecht usw.

Epikur läßt die Götter im leeren Raume, in den *Zwischenräumen der Welt* (Gedanken) wohnen, wo sie keinem Regen, Wind, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind[33], – Zwischenräume, denn das Leere ist das Prinzip der Bewegung der Atome, die Atome-an-sich sind im Leeren. Das Erscheinende ist das Erfüllte, Kontinuierliche; aber inwendig hängt dies so oder so zusammen. So sind die Welten Konkretionen solcher Atome, aber Konkretionen, die nur äußere Beziehungen sind. Zwischen ihnen als dem Leeren ist also auch dies Ansich, diese Wesen, welche selbst wohl Konkretionen von Atomen sind, aber Konkretionen, die Ansich bleiben. (Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird; denn die Konkretion macht das Sinnliche aus. Wenn die Götter auch Konkretionen wären, so doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome; so daß diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist.) Dies sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen und dem Verhältnis des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und dies Negative ist das Denken. Das, was Epikur so über die Götter sagt, kann man zum Teil noch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objektivität; aber daß Gott dies Selige ist, was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. Epikur schreibt dieser Erkenntnis, daß Gott das Allgemeine usf. ist, Evidenz, Energie zu. – Das Erste ist also Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

---

33 M: ibid., 8

Ein *zweiter* Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; man muß eine richtige Vorstellung vom Tode haben, weil dieser sonst die Ruhe trübt. Er sagt nämlich: »Alsdann gewöhne dich an den Gedanken, daß« das Negative, »*der Tod* uns nichts angeht. Denn alles Gute und Übel ist ja in der Empfindung«; auch wenn es Ataraxie, Schmerzlosigkeit usf. ist, so gehört es doch zu der Empfindung; »der Tod aber ist eine Beraubung«, ein Nichtsein, ein Aufhören (στέρησις) der Empfindung. »Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nichts angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen (ἀπολαυστόν)«, – insofern also die Vorstellung des Negativen, was der Tod ist, sich nicht einmischt in das Gefühl der Lebendigkeit, »indem dieser Gedanke« (in der Vorstellung) »nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Warum sollte ich mich vor dir fürchten, o Tod? Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da (οὐ πάρεστιν); und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod uns nichts an.«[34] Dieses ist richtig in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, die Furcht ist entfernt. Das Negative, das Nichts ist nicht hereinzubringen, festzuhalten im Leben, das positiv ist; es ist nicht sich selbst damit zu quälen. »Das *Zukünftige* überhaupt aber ist weder unser noch auch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein solches, das sein wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht sein werde.« Es geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist; wir dürfen keine Unruhe deshalb haben. Dies ist der richtige Gedanke über die Zukunft.

Epikur geht dann auf die *Triebe* über. Er sagt: »Ferner ist der Gedanke zu haben, daß von den Trieben (ἐπιθυμιῶν) einige *natürlich* sind, andere aber *leer*; und von den natürlichen einige *notwendig*, andere aber nur natürlich. Die

34 M: Diogenes Laertios X, § 124–125

notwendigen sind teils für die Glückseligkeit, teils gehen sie auf die Mühelosigkeit des Körpers (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)«, daß uns der Körper keinen Verdruß, Ungelegenheit macht, »teils auf das Leben überhaupt.«[35]

»Die irrtumlose Theorie«, die epikureische Philosophie, »lehrt die *Wahl* und *Verwerfung* dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Ataraxie der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dies der Zweck des seligen Lebens ist«, daß der Körper gesund und die Seele ohne Unruhe, im Gleichmute sei. »Um deswillen tun wir (Epikureer) alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden (ταρβῶμεν). Wenn wir dies einmal erlangt haben, so ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein anderes zu suchen hat, wodurch das Gute« (der Zweck) »der Seele und des Körpers erfüllt werde.«[36]

»Wenn nun aber schon das *Vergnügen* das erste und eingeborne (σύμφυτον) Gute ist, so wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen, sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt, und viele *Schmerzen* ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entsteht. – Die *Mäßigung* (αὐτάρκειαν, Genügsamkeit) halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin (πάντως) das Dürftige, Geringe zu gebrauchen« wie die Kyniker[37], »sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben, – wissend, daß *die* den größten Genuß vom Reichlichen (πολυτελείας) haben, die desselben nicht bedürfen« (*die* reich sind, welche des Reichtums nicht bedürfen), »und daß, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sei, – einfache Speisen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht

35 M: ibid., § 127
36 M: ibid., § 128
37 M: ibid., § 119

die Genüsse der Schwelger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu sein (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)«[38], sondern der Geist soll sich selbst gleich erhalten.

»Dieses glückselige Leben (ἡδὺν βίον) verschafft uns allein die nüchterne (richtige, besonnene) Vernunft (νήφων λογισμός), welche die Ursachen (den Grund) aller Wahl und alles Verwerfens (φυγῆς) untersucht und die Meinungen austreibt, von denen die Seele am meisten θόρυβος befängt (befangen ist).« Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu sein, als unvernünftig glücklich zu sein; denn es ist vorzuziehen, daß im Handeln recht geurteilt werde, dem, daß man nur im Glück sei. So lebst du wie ein Gott unter den Menschen; denn *der* Mensch hat mit sterblichen Menschen nichts gemein, welcher in solchen Gütern lebt, als Ruhe des Geistes. »Von allem diesen ist der Anfang und das größte Gut die *Vernünftigkeit* (φρόνησις), das Vortrefflichste der Philosophie; aus ihr erzeugen sich die übrigen *Tugenden*. Denn sie zeigen, daß man nicht glückselig leben könne ohne Verständigkeit, ohne schön (καλῶς) und gerecht (δικαίως) zu sein, noch verständig (φρονιμῶς), schön und gerecht sein kann ohne das Angenehme (τοῦ ἡδέως)«[39], – teils angenehme Empfindung, teils Schmerzlosigkeit; nur durch Verständigkeit kann das Vergnügen hervorgebracht werden. So schlimm es um das Prinzip Epikurs zu stehen scheint, so schlägt durch diese Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende ist, dieses Prinzip in den Stoizismus um, wie Seneca auch selbst zugegeben hat.

Es kommt daher eigentlich dasselbe Resultat heraus als bei den Stoikern; und die Epikureer machen wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem *Weisen* als diese. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, – nicht das

38 M: ibid., 129–131
39 M: ibid., § 132

Vergnügen, das Selbstbewußtsein des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit dieses Selbstbewußtseins ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen: daß es rein und unvermischt ist, verständig, ohne sich selbst zu zerstören durch größere Übel, im Ganzen betrachtet wird, d. h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureische Darstellung des Weisen[40] einen Charakter von größerer Milde, er richtet sich mehr nach den eingeführten Gesetzen; dahingegen der stoische Weise sich nichts aus diesen macht. Der epikureische Weise trotzt weniger als der stoische, weil der stoische vom Gedanken der Selbständigkeit ausgeht, die sich negierend, tätig verhält, die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seins, der sich mehr gefallen läßt und nicht sowohl diese Tätigkeit nach außen als vielmehr die Ruhe sucht. Sein Zweck ist die ἀταραξία des Geistes, eine Ruhe, die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Der Inhalt der epikureischen Philosophie, das Ganze, der Zweck ist ein Hohes und ist dem Zweck der stoischen Philosophie hiernach ganz parallel.

Es ist schon erinnert, daß seine *Schüler* sich nicht ausgezeichnet; denn die Auszeichnung hätte eben darin bestehen müssen, weiterzugehen als Epikur. Dies Weitergehen eben wäre ein Verfallen ins Begreifen gewesen, was nur das epikureische System verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Prinzip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich negativ gegen sich selbst; und dies ist die philosophische Tätigkeit des Epikur, eben sich aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und es festzuhalten.

Das stoische und das epikureische System sind sich entgegen-

40 M: ibid., § 117–121

gesetzt, aber jedes ist einseitig, und daher sind beide Dogmatismen nach der Notwendigkeit des Begriffs inkonsequent gegen sich, d. h. das entgegengesetzte Prinzip an ihnen zu haben. α) Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Sein, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seienden ist; β) umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelheit des Seins zu den Atomen, denn sie sind nur Gedankendinge, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; nach ihrem Prinzip aber genommen, wissen sie sich als Bestimmte gegeneinander. Gegen diese einseitigen Prinzipien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixierte Bestimmtheiten, Extreme der Bestimmung aufhebt und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt.

Diese Bewegung des Begriffs, die Wiederherstellung der Dialektik – gegen diese einseitigen Prinzipien des abstrakten Denkens und der Empfindung – zunächst als negativ sehen wir nun teils in der Neuen Akademie, teils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Prinzip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie gesehen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, nicht als solcher, der das Negative an ihm darstellt und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffs des dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Sein wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Begriffs und des Seins als des Denkens und Seins zum Bewußtsein bringt und das Allgemeine nicht als einfache Idee, eine Allgemeinheit ausspricht, sondern worin alles ins Bewußtsein zurücktritt als wesentliches Moment des Wesens.

Mit dem Skeptizismus will ich zugleich die neuakademische Philosophie verbinden. Im Skeptizismus haben wir ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten, aber dieses Negative, welches nur negativ bleibt und nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen weiß. Außerdem haben

wir noch zwei Formen des Gegensatzes besonders gegen den Stoizismus, welche besonders aus der Akademie hervorgingen, zu behandeln.

C. Philosophie der Neuakademiker

Dem stoischen und epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die *Neue Akademie* gegenüber. Sie ist eine Fortsetzung der Akademie Platons.[1] Die Nachfolger des Platon teilt man in alte, mittlere und neuere Akademie, dann vierte, auch fünfte (neueste). Am merkwürdigsten ist *Arkesilaos* und *Karneades*. Die mittlere Akademie wird dem Arkesilaos zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades. Ich bemerke, daß man bei einigen Karneades als den Stifter der Neuen Akademie aufgeführt findet und dann Arkesilaos als den Stifter der mittleren Akademie, – eine Unterscheidung, die nichts heißt. Beide sind mit dem Skeptizismus nahe verwandt, und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, den Skeptizismus zu unterscheiden von dem akademischen Prinzip. Der Skeptizismus hat beide schon als Skeptiker genommen, doch noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skeptizismus, der freilich sehr formell ist und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äußerlichen Unterschieden.

Das *Allgemeine* der Akademiker ist, daß sie die Wahrheit als eine subjektive Überzeugung des Selbstbewußtseins aussprechen, was mit dem subjektiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie nur eine subjektive Überzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern nur *Wahrscheinlichkeit* genannt worden. Sie sind Fortsetzung von Platon, und so Platoniker. Sie bleiben aber nicht

1 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 33, § 220

bei dem platonischen Standpunkt stehen und konnten es nicht. Platon blieb, wie wir oben sahen, in der abstrakten Idee stehen: das Große allein in der Philosophie ist, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Platons sind angenommen vom Bedürfnis der Vernunft, dem Enthusiasmus des Wahren; sie sind aber in sich das Bewegungslose, das Allgemeine. Aristoteles fordert Entelechie, sich in sich bestimmende Tätigkeit. Das Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat notwendig über diese Weise des Platon hinausführen müssen. Die Akademiker verhielten sich negativ gegen Stoiker und Epikureer, die eben das Bedürfnis der Wissenschaft hatten, das Platon noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, die bestimmte Bestimmtheit zu fassen. Platon geht im *Timaios* z. B. ins Bestimmte, organische Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unspekulativ, – Aristoteles ganz anders. Platons Ideen oder Allgemeinen wurden durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, – dieser Allgemeinheit, worin es sich nicht als Selbstbewußtsein erkannt hat. Das Selbstbewußtsein trat ihnen mit größeren Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen.

Den Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie sehen wir leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Platon die Idee, und zwar die Idee der Allgemeinheit, das Prinzip gewesen ist. Die Folgenden haben sich besonders an diese Allgemeinheit gehalten, und mit dieser haben sie auch die Platonische Dialektik verbunden, – eine Dialektik, die darauf gegangen ist, das Allgemeine als solches zu behaupten und das Bestimmte, Besondere als nichtig aufzuzeigen. Eine solche Dialektik läßt nichts übrig als die abstrakte Allgemeinheit. Die Ausbildung des Konkreten ist zum Teil bei Platon nicht weit gegangen; seine Dialektik hat sehr häufig nur ein negatives Resultat, wodurch die Bestimmungen nur aufgehoben werden, – es bleibt im Ganzen seine Idee mehr

bei der Form der Allgemeinheit stehen. Die Neuakademiker haben nun überhaupt diese Stellung gehabt, dialektisch zu verfahren gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer; und sie haben damit, insofern von Wahrheit die Rede ist, nur Wahrscheinlichkeit und subjektive Überzeugung gelten lassen. Wir haben gesehen, daß die stoische und epikureische Philosophie beide darauf gehen, für das Prinzip, für das Kriterium der Wahrheit ein Bestimmtes zu machen, so daß dies Kriterium ein Konkretes sein soll. Bei den Stoikern ist es die kataleptische Phantasie, eine Vorstellung, ein bestimmter Inhalt, – aber so, daß der Inhalt auch gedacht, begriffen, ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist. Dies ist das Konkrete, ein Zusammenknüpfen von Inhalt und Gedanken, was jedoch selbst noch formell bleibt. Gegen dies Konkrete wendet sich nun die Dialektik der Neuakademiker.

1. Arkesilaos

Arkesilaos hat an der Abstraktion der Idee gegen Kriterium festgehalten. In der Platonischen Idee, d. i. *Timaios* und Dialektik, lag eine ganz andere Quelle für das Konkrete; aber diese wurde erst von den Neuplatonikern aufgenommen. Arkesilaos war fest im Abstrakten, – diese Epoche eine Kluft. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaos nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraktion.

Arkesilaos ist also der Stifter der mittleren Akademie; er ist aus Pitane in Äolien, in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, ein Zeitgenosse Epikurs und Zenons.[2] Er gehörte der Akademie an; aber der Geist der Zeiten, die fortschreitende Ausbildung der Philosophie erlaubte nicht mehr die Einfachheit der Platonischen Manier. Er besaß ein

2 M: Diogenes Laertios IV, § 28; Brucker I, 746; Tennemann, Bd. IV, S. 443

ansehnliches Vermögen und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik usf., – vorzüglich der ersteren. Er kam nach Athen, besonders um sich in der Beredsamkeit zu üben, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; hatte Umgang mit Theophrast, Zenon usw., – man streitet, ob er auch den Pyrrhon hörte. Arkesilaos, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war von seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann als feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt, – ohne Stolz, erkannte das Verdienst anderer an.[3] Er lebte in Athen, und er und die Neuakademiker hatten am Stoizismus und Epikureismus ihren Gegensatz, mit denen sie sich viel zu schaffen machten. Die Richtung geht darauf, was das Kriterium der Wahrheit sei. Gegen die Stoiker richtete sich insbesondere die Akademie, und namentlich Arkesilaos. Er bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie und war so ein Nachfolger Platons. Nach dem Tode des Krates (des Nachfolgers von Speusipp) hatte Sofikrates die Lehrstelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere sie indes freiwillig dem Arkesilaos wegen seiner Überlegenheit an Talent und Philosophie überließ.[4] Diesem Lehramte stand er bis an seinen Tod mit Ruhm und Beifall vor. (Seine Manier ist die Disputiermethode.[5]) Er starb Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), 74 Jahr alt. Welche Bewandtnis es übrigens mit diesem Übergehen der Lehrstühle auf andere gehabt habe, ist uns unbekannt. »Eine artige Antwort von ihm wird erzählt darauf, daß ihm jemand die Bemerkung machte, von den anderen Philosophen gehen so viele zu den Epikureern über, kein Beispiel sei aber bekannt, daß einer von dem epikureischen Systeme zu einem anderen übergetreten. Arkesilaos gab zur Antwort: Die Männer

3 M: Diogenes Laertios IV, § 38, 29–33, 42, 44
4 M: ibid., § 32
5 M: ibid., § 28, 36; Cicero, *De finibus* II, 1

können wohl Kastraten, aber die Kastraten nicht wieder Männer werden.«[6]

Von seiner Philosophie sind uns die Hauptmomente besonders durch Cicero in den *Academicae Quaestiones* aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empiricus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a) Seine Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoizismus bekannt, und ihr Resultat, das *Hauptprinzip* des Arkesilaos ist so ausgedrückt: Der Weise müsse seinen Beifall, seine *Zustimmung zurückhalten* (ἐποχή)[7]. Es ist dies dasselbe Prinzip, was die Skeptiker hatten; auf der andern Seite hängt es mit dem der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Es scheint dieser Ausdruck nämlich zunächst in Beziehung auf die stoische Philosophie zu gehen, der die Wahrheit darin besteht, daß das Denken irgendeinem Seienden seinen Beifall gibt oder es zu einem Gedachten macht. Sie hatte zum Grundsatz: Das Wahre ist eine Vorstellung, ein Inhalt, dem das Denken seine Zustimmung gegeben hat; die kataleptische Phantasie ist eine Verbindung des Inhalts mit dem Denken, das ihn für den seinigen erklärt. Gegen dies Konkrete vornehmlich ist es, daß die Neuakademiker sich gerichtet haben. Unsere Vorstellungen, Grundsätze, Gedanken sind allerdings so beschaffen, daß sie einen Inhalt haben, durch ihn sind, und zugleich so, daß dieser Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen ist; der Inhalt erscheint als Inhalt verschieden von dem Denken, und die Verbindung macht den Gedanken, das Konkrete. Was dadurch wird, ist dies, daß irgendein *bestimmter* Inhalt ins Denken aufgenommen und dieser für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaos sah diese Konsequenz ein, und sein Ausdruck, der Beifall müsse zurückgehalten werden, heißt also so viel: durch dieses Aufnehmen komme keine Wahrheit

6 M: Diogenes Laertios, § 43

7 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 33, § 232; Diogenes Laertios IV, § 32

zustande – was richtig ist –, Erscheinung, nicht Tatsache als Sein. Die Stoiker hatten in der kataleptischen Phantasie ihr Prinzip gesetzt; dagegen ist Arkesilaos, welcher verlangt, daß man Vorstellung und Gedanken getrennt halte und nicht vereinige. Daß dieser Inhalt des Bewußtseins ein solch Konkretes ist, hat Arkesilaos wohl zugegeben, darüber ist keine Frage; nur hat er behauptet, es komme dadurch nicht Wahrheit zustande, sondern diese Verbindung gebe nur gute Gründe, nicht das, was er Wahrheit nennt. Was dadurch gesetzt ist, ist nur eine Einsicht mit einem guten Grunde. Was Arkesilaos übrigläßt, ist, daß nur Einsicht mit einem guten Grunde möglich sei; Wahrscheinlichkeit wird dies ausgedrückt, aber nicht ganz passend, – Gedachtes, durch die Form des Denkens, ein Allgemeines, aber es ist so nur formell Allgemeines, nicht absolute Wahrheit. Sextus drückt dies bestimmt aus[8], daß Arkesilaos die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Teile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Teilen für ein Übel erklärt habe, – weil sie nur *Teile* betreffen.

Wie aber hing dies Prinzip mit der Platonischen Lehre zusammen? Es könnte, der Platonischen Dialektik ähnlich, eine dialektische Haltung sein, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Platon bloß Verwirrung der Zweck ist. Aber bei Platon ist doch auch das Affirmative wesentlich, so daß dieses aus der Dialektik selber resultiere; und dies ist auch nicht der Ausgangspunkt von jenem Prinzip des Arkesilaos. Wir haben bei Platon vielmehr die Idee, die Gattung, das Allgemeine gefunden. Nun aber ist in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstrakten Auffassen; und wie sich dies in der stoischen und epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die Platonische Idee ausgedehnt und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Daß von Platon wieder das Konkrete aufgefaßt ist, werden wir später bei den Neuplatonikern sehen,

8 M: *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 33, § 233

von denen die Einheit des Platonischen und Aristotelischen Prinzips wesentlich erkannt ist. Der Stoiker machte nun wohl das Denken zum Prinzip, aber das Denken sollte Kriterium werden, d. h. ein bestimmendes Prinzip; mithin sollte es eine Vorstellung, einen Inhalt in sich aufnehmen. Will man aber das Denken so als ein Allgemeines festhalten, so kann es nicht zu einem Kriterium kommen, und das ist der Sinn des Arkesilaos; der Weise müsse beim Allgemeinen stehenbleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, so daß dieses Bestimmte das Wahre sei.

Die *bestimmtere Entwicklung*, die uns nur im Gegensatze gegen die Stoiker aufbewahrt ist, gibt Sextus so an[9]: »Er habe gegen die Stoiker behauptet, daß alles unbegreiflich sei (ἀκατάληπτα)«; – gegen das stoische Begreifen, Auffassen durch das Denken. Bei ihnen ist Begriffe, Vorstellung, kataleptische Phantasie die Hauptsache; diese hat Arkesilaos bekämpft. Die im Denken aufgefaßte Vorstellung, die kataleptische Phantasie, war jenen das konkrete Wahre. Näher griff Arkesilaos die Stoiker an; aber »sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung (καταληπτικὴ φαντασία) ist die Mitte, die dem bloßen Meinen so gut als dem Wissen, dem Weisen, gemeinschaftlich zukommen kann; sie ist als das Wahre das, woraus die Meinung und das Wissen unterschieden wird«, – der Inhalt ist derselbe, die Form macht allen Unterschied. Denn das Wissen soll ein entwickeltes Bewußtsein aus Gründen überhaupt sein; aber diese Gründe sind selbst nichts weiter als solches im Denken aufgefaßtes Sein, – und so eins ist Weisen und Toren gemeinsam, und eine andere Grundlage gibt es nicht; oder eben jene Mitte ist der Richter zwischen bloßem Meinen und Wissen, – das Kriterium zwischen dem unmittelbaren Wissen, der Empfindung, und dem abstrakten Denken. Arkesilaos argumentierte so:

α) »Sie ist also entweder im Weisen oder im Toren, in jenem Wissen, in diesem Meinung; wenn sie in beiden das Gemein-

9 M: *Adversus mathematicos* VII, § 150 ff.

schaftliche ist, bleibt ihr nichts als der leere Name übrig.« Es ist in beiden dasselbe, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit als Weise und Unweise unterschieden sein. Oder alle beide haben Gedanken; darin daß es Gedanken sind, liegt die Wahrheit; aber der Weise sollte etwas Unterschiedenes haben, seine Gründe sind eben wieder solche Gedanken, als der Tor hat. Der Weise hat keine eigentümliche besondere Wahrheit. Der Weise unterscheidet das Gedachte von dem Nichtgedachten: das Wahre ist, weil es gedacht ist. Die Meinung hat kein Bewußtsein über diesen Unterschied, daher auch kein Kriterium, vermischt beides durcheinander; Gedachtes gilt für wahr so gut als Vorgestelltes, oder auch für unwahr.[10] Hierauf nachher. Wenn nun, sagt Arkesilaos, diese Vorstellung dem Toren wie dem Weisen das Wahre ist, so ist sie nicht das Wahre. Dann sagten die Stoiker, die Phantasie ist aus Gründen wahr. Aber jene Gründe sind selbst kataleptische Phantasie, sagt Arkesilaos; diese wird zum Richter zwischen Meinen und Wissen aufgestellt, während sie beiden gemeinschaftlich ist. Der Weise und der Tor haben beide Vorstellungen; sie sollen nun etwas Verschiedenes haben, – aber die Gründe des Weisen sind solche Gedanken, die auch der Unweise hat. Diese Mitte komme ebensogut dem Toren als dem Weisen zu, sie könne ebensogut Irrtum sein als Wahrheit. Das Wissen, das entwickelte denkende Bewußtsein ist nur ein Bewußtsein aus Gründen; und die eigentliche Wissenschaft stellen die Stoiker daher über die kataleptische Phantasie. Arkesilaos sagt nun, diese Gründe, diese kataleptische Phantasie ist für sich eine Vorstellung, ein Grundsatz, ein Inhalt überhaupt; diesen entwickelt die Wissenschaft, so daß er durch ein Anderes vermittelt vorgestellt wird, und dies ist sein Grund. Diese Gründe aber sind nichts als solche kataleptische Phantasie, so ein durchs Denken aufgefaßter Inhalt. Diese Mitte bleibt also immer der Richter zwischen Vernunft und Meinung;

10 M: vgl. Cicero, *Academicae quaestiones* IV, 24

und der Weise hat so nichts zum Kriterium, als was der Tor auch hat.

β) Weiter macht Arkesilaos die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden und auf die gefußt wird. »Das Begreifen (denkende Fassen) soll ferner das Moment des Begriffs in der begriffenen Vorstellung sein; wenn sie eine solche Zustimmung ist, so ist sie nicht.«

»Denn αα) die Zustimmung des Weisen geht nicht auf eine Vorstellung (φαντασία), Bild, sondern muß auf einen Grund« als solchen gehen. Und ein solcher absoluter Grund ist nur ein Axiom; »denn nur gegen Axiome findet diese Zustimmung des Denkens statt.« Das ist gut; darin liegt der Gegensatz gegen die moderne Welt. – Entwickelter so: Das Axiom ist reiner Gedanke. Denken ist das Subjektive. Es stimmt zu. Wem stimmt es zu? Das Denken ist das Zustimmende einem Seienden (Vorgestellten, – dasselbe). Das Konkrete, die kataleptische Phantasie soll sein eine Vorstellung, der das Denken seine Zustimmung gegeben hat. Dies geht auf einen Gedanken, und es ist nur ein Gedanke, dem es sich gemäß findet; nur ein allgemeines Axiom ist solcher Zustimmung fähig – d. h. überhaupt wieder ein Gedanke –, in ihm findet es sich. Dann haben wir nur den Gedanken, nicht das Denken mit einem bestimmten Inhalt; dieser Inhalt ist ein Seiendes, ein Inhalt, der noch nicht als solcher Gedanke ist, noch nicht ins Denken aufgenommen ist. Der Phantasie kann es aber nicht zustimmen. Denn dies Seiende, Vorgestellte oder Bild ist sinnlich, ist etwas anderes als das Denken, ein ihm Fremdes; es kann also dem Denken nicht zustimmen. Sondern Axiome sind nur Abstrakte; also nur einem Axiom, Grundsatz, einem Allgemeinen kann das Denken zustimmen, d. h. dem unmittelbar reinen Gedanken als solchem. Davon verschieden ist die Phantasie, das Einzelne. Das Denken kann nicht seinem Verschiedenen zustimmen; im Gegenteil hält es sich entfernt von diesem, weil es ein ihm Fremdes ist. – Dies ist ein Gedanke, der das

Innere, Wesen der Sache trifft. Arkesilaos macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neueren Zeit als der Gegensatz von Denken und Sein, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem mit so großer Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. Die Dinge sind Anderes als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbsttätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man nicht zustimmen. Das eine ist hier, das andere jenseits, – Subjektives und Objektives, was nicht zueinander kommen kann. Um diesen Punkt hat sich eine Zeitlang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht. Es ist wichtig, ein Bewußtsein über diesen Unterschied zu haben und dies Bewußtsein gegen das Prinzip der Stoiker geltend zu machen. Über diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt; was sie nicht taten, was überhaupt im Altertum nicht geschah. Denn diese haben nicht gezeigt, daß das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verschiedenheit wesentlich dies sind, ineinander überzugehen, sich identisch zu setzen; was sich schon als Anfang in abstrakter Weise bei Platon findet. Die Einheit des Denkens und der Phantasie ist eben das Schwierige; ist also das Denken als solches Prinzip, so ist es abstrakt. Die stoische Logik ist bloß formell geblieben; das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Das Weitere würde nun den Beweis betreffen, daß solch objektiver Inhalt und das subjektive Denken identisch sind und diese Identität ihre Wahrheit ist. Denken und Sein sind aber selbst solche Abstrakta, und man kann sich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Bestimmtheit zu gelangen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen kann also nicht Kriterium sein. Bei den Stoikern erscheint die kataleptische Phantasie als unmittelbar behauptet; es ist ein Konkretes, aber nicht gezeigt, daß es das Wahre dieser Unterschiedenen ist. Gegen dies unmittelbar angenommene Konkrete ist die Behauptung

der Differenz beider ganz konsequent. Es ist dieselbe Gedankenform, die wir auch noch heute finden.

Die begriffene Vorstellung soll das Wahre sein. Arkesilaos sagt aber: »ββ) es gibt keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus vielem und mancherlei bestätigt wird«, – wie die Stoiker selbst sagen, daß die kataleptische Phantasie wahr und falsch sein könne. Überhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegenteil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr sein müßte; was sich zerstört. Darin besteht das bewußtlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengesetzter aufgefaßt werden, sondern in einem der Entgegengesetzten dies behaupten und ebensogut auch das Gegenteil. Er hielt den Stoikern entgegen, daß die gedachte Vorstellung, ihr Prinzip, ebensogut etwas Wahres als Falsches sein könne und den Widerspruch in sich enthalte, daß sie das Denken eines Andern sein solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Das Wahre der Welt ist eben anders, ist νοῦς, ist das Gesetz, das Allgemeine, was als solches für den Gedanken. Arkesilaos sagt, der Hauptinhalt unseres Bewußtseins sind solche Gründe, aber sie sind so nicht das Wahre; sie sind konkret, das Regierende, aber es ist nicht bewiesen, daß es das Wahre ist. Denn solche Vorstellungen sind das, was den Toren und den Weisen, d. h. dem Wissen und der Meinung zukommt, d. h. was ein Wahres oder Nichtwahres sein kann. Es sind Gründe; sie sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für sich das Letzte. Sie können angesehen werden für gute Gründe, für Wahrscheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken; aber sie sind nicht das wahrhaft Letzte. Dieses ist ein großes Bewußtsein, welches Arkesilaos hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, so zieht er dann eben daraus den Schluß: »Es folgt hieraus, daß der Weise seine Zustimmung zurückhalten muß«, – d. h. nicht eben *so*, daß er nicht denken soll, sondern er müsse dies Gedachte darum nicht als wahr ansehen; »sofern er so begreift wie die

Stoiker und dies für wahr nimmt, weil es ein Gedachtes ist, ist er nur in der Meinung.« Das hören wir auch noch jetzt: man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; sie bleibe jenseits.

b) Arkesilaos in bezug auf das *Praktische* sagt[11], daß dadurch die *Regel des Handelns* nicht aufgehoben werde: »Die Regel des Handelns ist nicht möglich ohne Bestimmung von etwas als wahr oder falsch«, – ohne etwas für Recht usf. anzuerkennen; und der Zweck des Lebens, *Glückseligkeit*, werde nur durch sie erreicht, durch solche Gründe bestimmt. »Wer seinen Beifall aufhält, richtet sich in dem, was zu tun und zu lassen ist, nach dem (Wahrscheinlichen), was einen guten Grund hat (εὔλογον)«, – als die *subjektiv überzeugende Vorstellung* »zur Führung des Lebens«. Das ist richtig, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. »Die Glückseligkeit wird durch die *Klugheit* (durch den Verstand, Vernunft) hervorgebracht, und das verständige Betragen bewegt sich in gehörigem, rechtem Tun (κατορθώμασι); recht getan ist, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt«, so daß es doch wie Wahres erscheint. »Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht tun und glücklich sein«; dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Er bleibt bei diesem Unbestimmten stehen: Subjektivität der Überzeugung, Wahrscheinlichkeit, durch gute Gründe gerechtfertigt. Wir sehen also, daß in Ansehung des Positiven Arkesilaos überhaupt nicht weiterkommt als die Stoiker; die Form ist anders. Arkesilaos sagt dasselbe, was die Stoiker, nur daß, was die Stoiker als wahr ausdrücken, Arkesilaos gut begründet nennt. Im ganzen hatte er ein höheres Bewußtsein als die Stoiker: es soll jenes Begründete nicht die Bedeutung haben eines *an sich* Seienden, sondern nur für *im* Bewußtsein, weniger als das Ansich, – daß es nur eine relative Wahrheit enthalte, absolut wesentlich das Moment des Bewußtseins an ihm hat.

---

11 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 158

Gleich berühmt war Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaos in der Akademie, lebte jedoch bedeutend später. Er war Ol. 141,3 (217 v. Chr.) in Kyrene geboren und starb Ol. 162,4 (132 v. Chr.), 85 oder 90 Jahre alt. Er lebte in Athen und ist auch dadurch geschichtlich, daß er, wie schon erwähnt, von den Atheniensern mit noch zwei Philosophen nach Rom als Gesandter geschickt wurde. Es war von der Akademie Karneades, von den Stoikern Diogenes und von den Peripatetikern Kritolaos, welche im Jahre 156 v. Chr. zur Zeit des älteren Cato nach Rom kamen. Die Römer haben sich so in Rom selbst mit der griechischen Philosophie bekanntgemacht; jene Philosophen hielten dort Vorträge und Reden. Karneades' Scharfsinn, Beredsamkeit und die Macht des Beweises und sein großer Ruhm erweckten viel Aufmerksamkeit und großen Beifall in Rom. Hier hielt er nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im allgemeinen beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Prinzip; in der Nichtigkeit derselben aber machte er das Prinzip der Einzelheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dies etwas Neues: sie hatten keine Vorstellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, sie wurden sehr dadurch angezogen, bald davon eingenommen; und Karneades' Vorträge hatten vielen Zulauf. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato (Censorius), der damals noch lebte, sahen es sehr ungern und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Übel um sich griff, machte Cajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu sein, auch jene

drei Gesandten begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten aufs schleunigste abzumachen, – daß sie wieder fortkämen, daß sie wieder in ihre Schulen kämen und ferner nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten wie vorher hörten und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten.[12] Aber dies Verderben – das Verlangen der Erkenntnis – läßt sich nicht abhalten, sowenig als im Paradiese; die Erkenntnis, welche notwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Verderben auf, als Sündenfall. Eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftreten, muß in die Bildung eines Volkes kommen; was denn als Übel für die alte Verfassung, für die alte Festigkeit angesehen wird. Aber dies Übel des Denkens ist nicht durch Gesetze usf. abzuhalten; es kann und muß sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zustande gebracht ist.

a) Über die Philosophie des Karneades haben wir eine Darstellung bei Sextus Empiricus; was von Karneades übrig, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtseins näher beachtet ist, macht seine Sätze interessant. Bei Arkesilaos sahen wir guten Grund. Das *Prinzip*, was Karneades behauptete, wird so ausgedrückt, daß es absolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, »weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen etwas. *Erstlich*: alles dies – λόγος, φαντασία, αἴσθησις – zusammen täuscht uns«, – dieser allgemeine Satz ist noch immer die Mode, empirisch. *Zweitens* beweist er näher aus Gründen. In der weiteren Entwicklung sehen wir die Natur des Bewußtseins werden, – überhaupt bestimmter ausgesprochen in Folgendem. »Er zeigt nämlich,

12 M: Plutarch, *Cato maior*, c. 22; Gellius, *Noctes atticae* VII, 14; Cicero, *De oratore* II, 37–38; Aelianus, *Varia historia* III, 17; Brucker I, 763

daß, wenn ein solches Kriterium wäre, so könnte es nicht ohne eine Affektion (Passivität) des Bewußtseins sein, die von der Wahrnehmung herkommt (οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους).«[13] Im allgemeinen ist dies sein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium so beschaffen sein müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objektive, seiende, unmittelbar bestimmte, – und das andere Element sei eine Affektion, eine Tätigkeit, Bestimmung des Bewußtseins, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjekte an; so ein Bestimmtes wie Empfinden, Vorstellen, Denken könne nicht das Kriterium sein. Diese Tätigkeit des Bewußtseins bestehe darin, daß es das Objektive verändere, also das Objektive nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dieselbe Trennung, dasselbe Verhältnis vorausgesetzt wie vorhin: daß der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältnis anzusehen ist. Sextus überliefert uns seine Gedanken am bestimmtesten.

α) Gegen die Epikureer macht er dies geltend: »Weil das Lebendige von dem Toten durch die Tätigkeit des *Empfindens* unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Äußere auffassen«, ist ein Gedoppeltes, Zweifaches; – es ist nicht nur dies Äußere, sondern es selbst. »Aber dies Empfinden«, wie Epikur es vorstellt, »das unbewegt bleibt und apathisch und unveränderlich ist« (sein soll), keine Affektion durch die Tätigkeit des Bewußtseins erleide, »ist weder Empfinden, noch faßt es etwas auf; sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen (ὑπόπτωσιν τῶν ἐναργῶν), zeigt das Empfinden die Dinge.«[14] Das Empfinden Epikurs sei ein Seiendes, nicht aber ein Urteilendes; jede Empfindung liegt für sich, folglich ist in ihr kein Prinzip zum Urteilen. Aber die Empfindung muß analysiert werden, daß die Seele einerseits darin bestimmt sei, andererseits aber, daß das Bestimmende zugleich be-

13 M: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, § 159–160
14 M: ibid., § 160–161

stimmt werde von der Energie des Subjekts, des Bewußtseins. Indem ich empfinde als Lebendiges, Bewußtes, so geht da eine Veränderung vor; die Empfindung ist nicht unveränderlich. Alles, was im Bewußtsein ist, enthält eine Veränderung, ein Bestimmtwerden nach außen und nach innen. Folglich kann das Kriterium nicht so als einfache Bestimmtheit sein; sondern vielmehr ist es ein Verhältnis in sich, – zwei Momente sind zu unterscheiden, Empfindung und Denken.

β) »Es ist also in dem Bestimmtwerden (Affektion) der Seele von dem Wirklichen (der Wirksamkeit) das Kriterium zu suchen (ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον)«: das Andere ist die Wirksamkeit der Seele; nur in diese Mitte könnte das Kriterium fallen. Solchen Inhalt, Empfindung, Bestimmtsein des Bewußtseins, welches zugleich auch wieder bestimmt ist durch das Bewußtsein, diese Passivität und Aktivität des Bewußtseins, dies Dritte nannte er nun die *Vorstellung*. Vorstellung macht bei den Stoikern den Inhalt des Denkens aus. Er sagt: »Dies Bestimmtwerden aber muß eine Anzeige sein sowohl seiner selbst als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; dies πάθος ist nichts anderes als die Vorstellung.« Sie ist Erkenntnis des Subjektiven einerseits, andererseits hat sie einen Inhalt, der das Objektive, das Erscheinende ist. »Daher die Vorstellung etwas in dem Lebendigen ist, welches sich selbst und das Andere darstellt (παραστατικόν)«; und dieses Letztere ist nur vorhanden in der Bestimmtheit des Bewußtseins. »Wenn wir etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affektion; und es ist nicht mehr so beschaffen als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Doppeltes: eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung«, die subjektive Seite; »das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte«, das Objektive, »das Gesehene«. (Reinhold[14a] hat dieses ausge-

14a Karl Leonhard Reinhold, 1758–1823, Philosoph

führt.) Das Bewußtsein ist ein Zweiteiliges; die Empfindung, sagt Karneades, ist nur das Erste. »Gleichwie nun«, sagt er, »das Licht sich selbst zeigt und alles in ihm, so ist das Vorstellen das Haupt (ἀρχηγός) des Bewußtseins, Wissens im Tiere und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen und das Wirkliche (ἐναργές) zeigen, was bewirkte« (das, wodurch das Bewußtsein bestimmt ist). Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseins und verständlich; dieses ist aber nur der erscheinende Geist. Bei diesem Standpunkte hat sich die philosophische Bildung aufgehalten. So auch in der modernen Zeit. Vorstellen ist dies Unterscheiden in ihm selbst: sich zeigen und Anderes zeigen. Aber, fährt Karneades fort, das Vorstellen ist also das Allgemeine, es begreift die Empfindung und die kataleptische Phantasie, es ist der Mittelpunkt; »aber es zeigt dieses nicht immer nach der Wahrheit«. Man erwartet jetzt eine Entwicklung dieses Gegensatzes; aber er geht ins Empirische über, gibt nicht die nähere Entwicklung des Gegensatzes. »So wie schlechte Boten lügt es oft und weicht von den Dingen ab, die es schickten; so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist.« (Ich bin überzeugt, es ist *meine* Vorstellung, – immer nur *meine* Vorstellung; *etwas* meinen sie gesagt zu haben, daß *sie* diese Überzeugung haben. Einsicht, objektive Wissenschaft sei doch *nur* die Überzeugung des anderen; aber der Inhalt ist seiner Natur nach allgemein.) »Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch sein könnte, so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kriterium des Wahren als Falschen; oder sie sind kein Kriterium.«[15] Das ist populär ausgedrückt: Es gibt auch Vorstellung von Nichtwahrem. Karneades berief sich auch darauf, daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existierendem kommen könnte. »Oder die Stoiker sagten: Das *ist* ein *Seiendes*, was gedacht ist, es ist von Gegenständ-

15 M: ibid., § 161–164

lichem aufgefaßt; aber es kann auch Falsches aufgefaßt werden.«[16]

γ) Endlich ist auch das *Denken* nicht wahr: »Weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch nicht das Denken.« Die Empfindung als solche ist kein Kriterium, sie ist nicht unveränderlich, nicht apathisch; die Vorstellung ist ebenso kein Kriterium; daher ist es drittens auch das Denken nicht. »Denn dieses hängt von der Vorstellung ab«, – muß mithin ebenso unsicher sein als diese. »Denn zuerst muß ihm« (dem weiteren Denken) »das, worüber es urteilt, Vorstellung sein«, diese muß gegeben sein; »Vorstellung kann aber nicht sein ohne die gedankenlose Empfindung«, – diese könne ja aber wahr oder falsch sein.[17] – Dies ist der Grundzug in der akademischen Philosophie: einerseits der Unterschied von Denken und Seiendem, und dann, daß die Vorstellung eine Einheit von beiden ist, aber nicht diese Einheit an und für sich.

b) Was nun Karneades *Affirmatives* über das Kriterium vortrug, besteht in Folgendem: Darin, daß allerdings Kriterien zu suchen seien und Kriterien festzusetzen seien zur Führung des *Lebens* und zur Erwerbung der *Glückseligkeit*; aber nicht in der spekulativen Betrachtung dessen, was an und für sich ist, sondern mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des Bewußtseins übergehend. Es ist dies mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, sondern zum subjektiven Gebrauche, – subjektive Wahrheit, verständiges Bewußtsein. Es geht auf endlichen Inhalt und richtiges Bewußtsein desselben. Es ist bloß fürs Subjekt gesorgt, – Beziehung aufs Einzelne. Es bleibt immer konkreter Zweck. Wie soll der Mensch sein Leben führen? Das Individuum mußte dieses suchen. Das leitende Prinzip bestimmt Karneades ungefähr wie Arkesilaos, – im allgemeinen als nur in der Form »einer *überzeugenden Vorstellung*« überhaupt;

16 M: ibid., § 402
17 M: ibid., § 165

d. h. sie müsse als etwas Subjektives anerkannt werden. »Sie ist α) eine *überzeugende* und zugleich β) *feste*, die sich nach allen Seiten bestimmt hat, und γ) *entwickelte* Vorstellung«[18], wenn sie ein Kriterium des Lebens sein soll. Diese Unterscheidungen gehören im ganzen zu einer richtigen Analyse. Dieses kommt auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolff in der klaren, distinkten und adäquaten Vorstellung sich finden.

»Der *Unterschied*. Die Vorstellung ist Vorstellung von etwas: dessen, woraus sie wird« (Objekt), »und dessen, worin sie wird« (Subjekt); »woraus ist das äußerliche Empfundene, worin ein solches wie der Mensch«, – ohne Interesse ist diese Einteilung. »Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse: die eine Seite nach dem Gegenstande, die andere zum Vorstellenden (Subjekt). α) Nach jenem Verhältnisse ist sie entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten (Gegenstande) übereinstimmt; falsch, wenn nicht.« Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urteil über diese Übereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen imstande ist. β) »Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt erscheinend als wahr zu sein, die andere vorgestellt nicht erscheinend als wahr zu sein.« Bloß dieses kommt bei den Akademikern in Betracht: Verhältnis zum Vorstellenden, – jenes, wie wir gesehen, nicht. »Die als wahr vorgestellte heißt bei den Akademikern Emphase (ἔμφασις) und Überzeugung, überzeugende Vorstellung«; solche Vorstellung im Bewußtsein, die Überzeugung, nannten die Akademiker die emphatische Vorstellung. »Die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heißt Apemphase (ἀπέμφασις) und Nichtüberzeugung und nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, oder was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns nicht« (Wah-

18 M: ibid., § 166

res ohne Vorstellung).[19] Die Überzeugung hat nun drei *Grade*:

α) Es ist eine *überzeugende Vorstellung* überhaupt, die wahr zu sein scheint und deutlich genug ist; sie hat auch eine gehörige Breite und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden: sich bewährend immer mehr durch Wiederholungen, wie bei Epikur, macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger.[20] Es ist keine weitere Bestimmung ihres Inhalts gegeben; das öfter Vorkommende ist empirische Allgemeinheit. Dies ist aber nur eine einzelne Vorstellung, überhaupt eine unmittelbare, einfache geradezu überhaupt.

β) »Weil aber eine Vorstellung nicht für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt, so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und *fest* sei«, zusammenhängend, indem sie abstrakte Gewißheit hat; und daß sie von allen Seiten bestimmt ist, *nicht* verändert, *hin- und hergezogen* werden kann (ἀπερίσπαστος) und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie gewußt wird in diesem Zusammenhange mit anderen. Dies ist eine ganz richtige Bestimmung, die im allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern noch eine Menge von Umständen, die in Zusammenhang damit stehen. »Z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgibt: jenes z. B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung usf.; dies Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen, so wird die Vorstellung um so überzeugender.« Wenn eine Vorstellung auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Übereinstimmung ist, so ist sie fest. Einen

---

19 M: ibid., § 167–169
20 M: ibid., § 173

Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden.[21]

γ) Endlich soll die Vorstellung *entwickelt* sein. Das heißt: »Außerdem, wie bei der Beurteilung einer Krankheit alle Symptome zu Rate gezogen werden, eine Vorstellung Überzeugung hat, wenn alle Umstände übereinstimmen, so kommt noch ein drittes Moment hinzu, das die Überzeugung verstärkt, wenn nämlich *alle Teile* und Momente derselben jeder für sich hinlänglich *untersucht* worden sind«; sie sind nicht unmittelbar vorauszusetzen. »Das zweite war nur die sich unmittelbar ergebende Übereinstimmung der Umstände; das dritte betrifft nun weiter nichts als die Untersuchung dieser einzelnen Umstände selbst, mit denen die Vorstellung zusammenhängt, in Ansehung der Momente: des Urteilenden, des Beurteilten und dessen, wonach geurteilt wird.« Wer urteilt, bezeugt. »Wie uns bei einer unwichtigen Sache *ein* Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten werden und einer noch notwendigeren die einzelnen Zeugen selbst« (ihre Fähigkeit) »untersucht werden durch Vergleichung der Zeugnisse, so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung, bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feste, durch die Umstände nicht wankend gemachte; bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Teilen untersucht ist«[22], – das ist hinreichende Vorstellung, die uns leiten soll in der Führung des Lebens. – Wir sehen (umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders die Anschauung in neueren Zeiten) unmittelbares Wissen, innere Offenbarung oder äußere Wahrnehmung, diese Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte ist die notwendige, doch erscheint sie nur auf eine formelle Weise.

---

21 M: ibid., § 176–177, 187–189
22 M: ibid., § 179–184

In der Tat ist die Wahrheit nur im Erkennen, – und die Natur des Erkennens wird nicht erschöpft; aber es ist wesentliches Moment desselben die Entwicklung und das urteilende Bewegen der Momente.

Wir sehen in der Neuen Akademie das Subjektive der Überzeugung ausgesprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit im Bewußtsein, sondern die Erscheinung oder wesentlich so wie es für das Bewußtsein und die Vorstellung im Bewußtsein ist. So ist nur Überzeugung, subjektive Gewißheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, nur das Relative in Ansehung des Bewußtseins wird gefordert. Das akademische Prinzip beschränkt sich so auf überzeugende Vorstellungen, geht auf das Subjektive der Vorstellungen. Die Stoiker eigentlich setzen ebenso im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten dies das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen und drückten aus, daß es nicht das Seiende als solches ist. Es ist ein Bewußtsein, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseins an ihm habe und ohne es nicht sei, – was die Vorhergehenden auch hatten, aber dessen sie sich nicht bewußt waren. Das Ansich hat wesentliche Beziehung aufs Bewußtsein; dies ist noch entgegengesetzt der Wahrheit, noch nicht daß es als an und für sich sei. Das Moment des Fürsich ist Bewußtsein; das Ansich liegt dem Bewußtsein noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich.

Auf die letzte Spitze getrieben, wird dies, daß schlechthin *alles für das Bewußtsein* ist und daß die Form eines *Seins* überhaupt auch als Form ganz verschwindet. Wenn also die Akademiker noch *eine* Überzeugung, *ein* Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt oder vorschwebt von einem ansichseienden Wahren, so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterschied, oder daß alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtsein bezogen ist und nur

als erscheinend überhaupt gilt. – Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt, sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skeptizismus hinübergegangen, der bloß das Scheinen, ein subjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber so, daß objektive Wahrheit überhaupt geleugnet worden ist.

D. Philosophie der Skeptiker

Der *Skeptizismus* vollendete die Ansicht der Subjektivität alles Wissens und setzte allgemein an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des *Scheinens*. Die letzte Spitze ist der Skeptizismus: die Form des Seienden und des Wissens des Seienden wird ganz zunichte gemacht. Skeptizismus ist Philosophie, die jedoch nicht System genannt werden kann, noch sein will. Vor ihm haben die Menschen großen Respekt.

Dieser Skeptizismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponierendes. Der Skeptizismus hat zu allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarsten Gegner der Philosophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunst sei, alles Bestimmte aufzulösen, es in seiner Nichtigkeit zu zeigen; so daß es gleichsam scheint, er werde für *an sich unbezwinglich* gehalten und der Unterschied gleichsam nur darein gelegt, daß der Einzelne sich gleichsam für ihn oder für eine positive dogmatische Philosophie entschließe. Sein Resultat ist allerdings die Negation, die Auflösung des Bestimmten, Wahren, alles Inhalts. Die Unbezwinglichkeit des Skeptizismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur als subjektiv in Rücksicht auf das Individuum; dies kann sich so stellen, daß es keine Notiz nimmt von der Philosophie, kann sich auf dem Standpunkte halten, nur das Negative zu behaupten, – aber dies ist nur subjektive Unbezwinglichkeit. Der Skeptizismus scheint so etwas zu sein, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne, und der

andere nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skeptizismus nehme, – was er eigentlich tun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sei. Wenn in der Tat ihm nur entgangen würde, so wäre er nicht bezwungen, sondern er bliebe seinerseits bestehen, und er hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie läßt ihn *neben* ihr stehen; er hingegen greift über sie über, er weiß sie sich zu überwinden, – sie hingegen ihn nicht.

In der Tat kann einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker sein will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie gebracht werden, – sowenig als einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der Tat der Skeptizismus, – eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtsein stehenbleibt. Sich in der Einzelheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn keiner abhalten, aber so einer kann nicht allein sein. Allerdings kann man aus dem Nichts niemand heraustreiben. Ein anderes ist aber der *denkende* Skeptizismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Die positive Philosophie kann über ihn dies Bewußtsein haben: sie hat das Negative des Skeptizismus in ihr selbst, er ist nicht ihr entgegengesetzt, nicht außer ihr, sondern ein Moment derselben, aber das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skeptizismus nicht hat.

Näher ist nun das *Verhältnis* des Skeptizismus *zur Philosophie* dies, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Und das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist nicht hierüber erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besonderen, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben auch nur bestimmt, – es ist nur die eine Seite und, als

solche, bestimmt. So ist denn der Skeptizismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seiende gelten läßt. Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntnis der Idee ist diese Negativität, die im Skeptizismus ebenso einheimisch ist. Und der Unterschied liegt nur darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehenbleiben: dies und dies hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht. Dies Resultat ist so das Negative; aber das Negative selbst ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d. h. der Skeptizismus verhält sich nur als Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso affirmativ ist, ein bestimmter Inhalt in sich; denn es ist Negation der Negation, näher die unendliche Affirmation, die sich auf sich beziehende Negativität. Dies ist ganz abstrakt das Verhältnis der Philosophie zum Skeptizismus. Die Philosophie ist dialektisch, diese Dialektik ist die Veränderung: die Idee als abstrakte Idee ist das Träge, Seiende, aber sie ist nur wahrhaft, insofern sie als lebendige sich faßt; dies ist, daß sie dialektisch in sich ist, um jene Ruhe, jene Trägheit aufzuheben. Die philosophische Idee ist so in sich dialektisch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skeptizismus dagegen übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, – wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sei.

Es muß *alter* Skeptizismus vom *neuen* unterschieden werden, wir haben es nur mit jenem zu tun; er ist wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skeptizismus ist eher Epikureismus; d. h. Schulze[1] in Göttingen und andere legen zugrunde: man müsse für wahr halten das sinnliche Sein, was das sinnliche Bewußtsein uns gebe; an allem anderen aber müsse man zweifeln, was wir meinen, sei das Letzte, – Tatsachen des Bewußtseins. Das ist Subjektivität, – heute nicht Skeptizismus, – Eitelkeit des Bewußtseins; diese ist allerdings un-

1 Gottlob Ernst Schulze, 1761–1833, Philosoph

überwindlich, – nicht der Wissenschaft, Wahrheit, sondern sich, der Subjektivität. Denn sie bleibt dabei stehen: dies gilt mir für wahr, meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte. Hier ist nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit der Überzeugung dieses einzelnen Subjekts ist nichts gesagt, es ist aber Hohes damit ausgesprochen: wie man sagt, die Wahrheit soll auf der andern Seite doch auch *nur* Überzeugung des anderen sein, die eigene Überzeugung soll aber hoch sein, oder diese ist auch ein Nur; – einmal muß man dies Subjekt bei seinem Hochmut, dann bei seiner Demut stehenlassen. Das Resultat des Skeptizismus ist auch nur Subjektivität des Wissens; diese ist aber auf entwikkelnde denkende Zunichtemachung alles als wahr und seiend Geltenden begründet, – daß alles unbeständig.

Was nun zunächst zu betrachten, ist die äußerliche Geschichte des Skeptizismus. Die *Entstehung* des Skeptizismus ist sehr alt, wenn wir ihn im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne nehmen. Die Ungewißheit des Sinnlichen ist eine alte Überzeugung ebenso unter dem unphilosophischen Publikum als unter den bisherigen Philosophen. Die Skeptiker haben diese Stellung auch geschichtlich aufgewiesen. Skeptizismus im allgemeinen Sinn ist, daß man sagt: Die Dinge sind veränderlich; sie sind, aber ihr Sein ist nicht wahrhaft, es setzt sich ebenso ihr Nichtsein. Z. B. heute ist heute, heute ist auch morgen usf.; jetzt ist es Tag, aber jetzt ist auch Nacht usf. Von dem, was man so als Bestimmtes gelten läßt, sagt man so auch das Gegenteil. Wenn man nun sagt, alle Dinge sind veränderlich, so sind die Dinge zuerst möglich, verändert zu sein, – aber nicht nur möglich. Sondern, daß alles veränderlich ist, heißt in seiner Allgemeinheit genommen in der Tat so viel: Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben; sie sind an ihnen selbst veränderlich, es ist ihre Notwendigkeit. Jetzt nur sind sie so, in einer anderen Zeit sind sie anders; und diese Zeit, das Jetzt, ist selbst nicht mehr, indem ich von ihm spreche, – die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest. Diese Negativität aller Bestim-

mung macht das Charakteristische des Skeptizismus aus. Als philosophisches Bewußtsein ist der Skeptizismus aber später. Unter Skeptizismus ist zu verstehen ein *gebildetes* Bewußtsein, dem teils nicht nur das sinnliche Sein nicht für Wahres gilt, sondern auch das gedachte; alsdann mit Bewußtsein sich Rechenschaft zu geben weiß von der Nichtigkeit dieses als wahr und Wesen Behaupteten; endlich auf allgemeine Weise nicht nur dies und jenes Sinnliche oder Gedachte, sondern gebildet ist, in allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Das Geschäft des Skeptizismus ist unrecht als eine Lehre vom *Zweifel* ausgedrückt. Zweifeln ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, – Unentschlossenheit, Unentschiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüts und Geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück. Die Situation des Zweiflers war in der Poesie bei uns Hauptmoment. Das setzt tiefes Interesse an den Inhalt voraus und Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht: entweder das eine oder das andere ist. Zweifel ist Schlaffheit, um zu nichts zu kommen; es soll den feinen scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber Eitelkeit, Quäkelei. Heutzutage ist der Skeptizismus ins Leben getreten, – diese allgemeine Negativität. Der alte Skeptizismus zweifelt nicht, sondern er ist der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dies doch noch wahr sein könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, hat nicht die Absicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentschieden, sondern ist schlechthin Entschiedenheit, vollkommen fertig; dies Entschiedene ist ihm aber nicht eine Wahrheit, sondern die Gewißheit seiner selbst. Es ist Ruhe, Festigkeit des Geistes in sich, – nicht mit einer Trauer.

Vorher *Geschichte des Skeptizismus.* Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skeptizismus wird gewöhnlich mit

Pyrrhon angefangen; daher auch der Name Pyrrhonismus.[2] Es ist schon erinnert, daß er im unbestimmten Sinne älter. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus Empiricus, aber sprechen davon, daß er sehr alt sei. Sextus Empiricus, der Hauptschriftsteller über den Skeptizismus, fängt geschichtlich von demselben zu sprechen an. Im unbestimmten Sinne führen nämlich die Skeptiker an, schon Homer sei ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche. Hierher rechnen sie dann Bias mit seinem Wahlspruch: Verbürge dich nicht (dies hat den allgemeinen Sinn: Halte nicht irgend etwas für etwas, halte dich überhaupt nicht an irgend etwas, dem du dich hingibst, man solle nicht glauben an die Festigkeit irgendeines Verhältnisses, Gegenstandes usf.); so die negative Seite der Xenophanischen, Parmenideischen Philosophie; Heraklit mit seinem Prinzip, daß alles fließe, alles mithin widersprechend und vergänglich sei; Platon und die Akademie, nur daß er hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sei.[3] Alles dies kann zum Teil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden. Allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: nicht diese bewußte, die beweist; allgemeine, die ihre Unwahrheit des Objektiven auf alles ausdehnt; nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß alles nicht an sich, sondern nur fürs Selbstbewußtsein ist und alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Sonst grenzte die Neue Akademie so nahe an den Skeptizismus, daß die Skeptiker genug zu tun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob Platon und dann die Neue Akademie dem Skeptizismus angehöre oder nicht.[4] Die Skeptiker sind auch sehr sorgfältig, sich von anderen Systemen zu unterscheiden, – so von der Akademie; dieser

---

2 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 3, § 7
3 M: Diogenes Laertios IX, § 71–73
4 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 33

Unterschied ist weitläufig behandelt. Näheres über den Unterschied von der Neuen Akademie noch nachher.

Pyrrhon also gilt für den *Stifter* des eigentlichen Skeptizismus. Sextus Empiricus sagt von ihm[5], daß er körperlicherweise (substantieller, vollständiger) und deutlicher an die Skepsis gegangen sei, mit bestimmtem Bewußtsein, mit bestimmtem Ausdruck. Er ist älter als mehrere der schon Betrachteten. Allein indem der Skeptizismus überhaupt zusammenzufassen ist, so ist der gebildetere Skeptizismus, der sich mehr gegen das Gedachte richtet, später; erst dieser hat eigentliches Aufsehen gemacht und gehört dem Denken an. Der Skeptizismus des Pyrrhon geht gegen die unmittelbare Wahrheit teils des Sinnlichen sowie des Sittlichen, – nicht diese Wahrheit als gedachte; wie weiterhin sich näher ergeben wird.

Was seine *Lebensumstände*[6] anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus als seine Lehre; es ist wenig Sicheres bekannt. Pyrrhon gehört in Aristoteles' Zeit, war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anaxarch, ein Schüler Demokrits erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens den größten Teil, ist nicht zu bestimmen. Die Umstände seines Lebens sind ohne Zusammenhang. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander den Großen auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brahmanen zu tun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines persischen Satrapen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem 90. Jahre betroffen. Ist dieses alles so gegründet, so muß, da Alexander etwa zwischen 12 und 14

5 M: ibid. I, 3, § 7

6 M: Diogenes Laertios IX, § 58, 61–65; Brucker I, 1320–1323

Jahren in Asien zubrachte, also Pyrrhon frühstens noch im 78. Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrhon scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu sein, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Von ihm hießen die Skeptiker auch Pyrrhonier[7], ohne daß er doch eine Schule (αἵρεσις) gestiftet; eine eigentliche Schule lag auch nicht in der Manier, im Geiste des Skeptizismus. Sextus sagt[8]: Skeptizismus ist nicht Häresis, Wahl für Dogmen, sondern nur eine Agoge (ἀγωγή), äußere Häresis nur im weitläufigeren Sinne; mehr eine Anleitung, recht zu leben, richtig zu denken – nicht ein Vorzug für gewisse Dogmen –, Anleitung zum Skeptizismus. Mehr als von seinen Lebensumständen werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Skeptizismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in konsequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert, – das Verhalten für sich selbst als widersinnig erscheint. Weil er nun behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Pferde oder Wagen, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen oder auch auf eine Wand geradezu losmarschiert sei, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindung und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor solchen Gefahren weggezogen und gerettet hätten. Das fällt aber weg, wenn er 90 Jahr alt nach Asien ging; dergleichen Anekdoten sind töricht, weil es nicht denkbar ist, daß er so hätte dem Alexander folgen können. Man sieht aber zum Teil wohl sogleich, daß solche Anekdoten bloß erdichtet sind, um seine Philosophie zu persiflieren, diese Geschichten den Zweck haben, das skeptische Prinzip

7 M: ibid., § 67–70
8 M: *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 8

in seinem Extreme, in Konsequenzen zu zeigen, um den Skeptizismus lächerlich zu machen. Den Skeptikern gilt allerdings das sinnliche Sein, aber als Erscheinung, sich im Leben danach zu betragen, nicht aber, es für Wahrheit zu halten. Sextus Empiricus sagt von den Neuakademikern, eine ihrer Lehren sei gewesen, man müsse sich im Leben betragen nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung.

Nach Pyrrhon ist besonders *Timon*[9] der Phliasier, der *Sillograph* berühmt geworden. Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien, werden viele von den Älteren angeführt; bitter sind und schmähend sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens wert. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Goethes und Schillers ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher.

Die *Pyrrhonier* verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu sein. Und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüberstehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skeptizismus erweckte insbesondere erst *Ainesidemos* wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Ciceros Zeiten in Alexandrien lebte[10], welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfängt. In folgenden Zeiten verliert sich die Akademie in den Skeptizismus, die ohnedem nur noch eine dünne Scheidewand von ihm trennt; und wir sehen den Skeptizismus herrschend, als die negative Seite. Pyrrhons Skeptizismus zeigt noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken, sondern geht nur gegen das Sinnliche; ein solcher Skeptizismus konnte bei der Bildung der Philosophie als

9 M: Diogenes Laertios IX, § 109
10 M: ibid., § 116; Brucker I, 1328

Stoizismus, Epikureismus, Platonismus usf. kein Interesse haben. Und daß der Skeptizismus erst mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, daß er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dies hat nun Ainesidemos getan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir großenteils noch haben, der bei weitem wichtigste für uns, ist jedoch *Sextus Empiricus*, von dessen Leben uns leider so gut als gar nichts bekannt ist. Er hieß Empiricus, weil er ein Arzt war. Daß er ein empirischer Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem, was scheint, handelte, lehrt uns sein Name. Ausführliche Darstellungen dieses Philosophierens haben wir von ihm. Er lebte, lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Seine Werke teilen sich in zwei Partien: 1. Seine *Pyrrhonianae hypotyposes* in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skeptizismus überhaupt; 2. von seinen Büchern *Adversus mathematicos* – d. h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speziell gegen die Geometrie, Arithmetik, Grammatiker, Musiker, Logik, Physik und Ethik –, in allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

In dem, was die Philosophie oder vielmehr die Manier der Skeptiker ausmacht, trennt sich ebenso dasjenige, was dem Skeptizismus des Pyrrhon und der *älteren* angehört, von dem, was die *neueren* zu dieser Manier hinzugefügt haben, wie bei der näheren Betrachtung zu sehen sein wird.

Schon ist der *Unterschied zwischen der Akademie und dem Skeptizismus* berührt worden, – eine Materie, welche von Skeptikern viel bearbeitet worden. Ein Hauptsatz des Skeptizismus ist, daß man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Der Unterschied von der neueren Akademie ist nur in der Form des Ausdrucks. Weither ist dieser Unterschied eben nicht und gründet sich überhaupt auf die Sucht der Skeptiker, alle Art von behauptendem (dogmatischem) Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden: daß ihnen in dem, was sie

von dem Skeptizismus sagen, kein Sein, kein Aussprechen eines Seins aufgezeigt werden könne; so daß sie z. B. in einem Satze statt *Sein* immer *Scheinen* (φαίνεσθαι) setzen. Sie sagen: »Nichts bestimmen (οὐδὲν ὁρίζειν); alles ist falsch«, oder »Nichts ist wahr; οὐδὲν μᾶλλον hält der Skeptiker auch nicht dafür, sagt sich auch von sich selbst.«[11] Die Neue Akademie des Karneades sagt nicht irgend etwas als das Wahre und Seiende aus oder als etwas, dem das Denken zustimmen könne. Die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Der reine Skeptizismus setzt so an der Akademie nur aus, daß sie noch unrein sei, indem sie sage, solches Zustimmen *sei* ein Übel, die Zurückhaltung des Beifalls aber ein Gut, – weil sie sagen, es *sei*, und nicht, es *scheine*; deshalb haben sie sich nicht hervorgehoben zur Reinheit der Skepsis. Es ist dies aber nichts als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form läge, was wie behauptend aussähe, sogleich auf. Wenn wir sagen, »es *ist* etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu«, und fragen wir, »aber was ist das Gut, was ist das, dem das Denken zustimmt, als wahr setzt«, so ist der Inhalt hier dies, daß es nicht zustimmen solle; also die Form ist, »es *ist* ein Gut«, aber der Inhalt ist, daß man nicht etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen sie auch aus, daß die Akademiker, wie erwähnt, sagen, man müsse *eine* Wahrscheinlichkeit der anderen vorziehen in bezug auf Wahrheit, als ob eine Vorstellung mehr oder weniger Wahrheit habe oder die Wahrscheinlichkeit das eine dem anderen vorziehbar mache. Die Skeptiker hingegen sprechen weder jenes *Sein* aus (sie wollen das *ist* noch in *scheint* verwandelt wissen), noch unterscheiden sie eine Vorstellung von der anderen in bezug auf den Grund, auf Wahrheit, sondern jede ist ihnen insofern gleich, – eine ebensowenig ein solches, das als wahr ausgesagt werden kann, als das andere. Vorziehen ist so eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen; solche Aus-

11 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 7, § 13–14

drücke klangen noch zu positiv.[12] Es war dies ein Streit, mit dem sie sich viel herumgetrieben haben.

Der *Zweck des Skeptizismus* aber ist nun im allgemeinen, daß dem Selbstbewußtsein aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seienden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, sowohl insofern es als Sinnliches wie auch insofern es als Gedanke bestimmt ist, und durch die *Epoche* der Zustimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüts, diese *Ataraxie* seiner selbst hervorgehe; und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten früheren Philosophien gesehen haben. Sobald also etwas dem Selbstbewußtsein für Wahrheit gilt, es sei sinnliches Sein oder gedachtes, so ist es daran gebunden, es ist ihm Wesen, – ein Allgemeines, über es Hinausgehendes, gegen das es sich das Nichtige ist; und wenn dann dieses Feste verschwindet, so verliert das Selbstbewußtsein sich selbst, – seinen Halt. Seine Ruhe ist das Bestehen seines Seienden und Wahren. Aber dies fremde und bestimmte Wahre ist nicht das Ansichseiende, es ist seine Notwendigkeit, zu wanken und zu weichen; und das Selbstbewußtsein verliert damit selbst sein Gleichgewicht und wird in Unruhe, Furcht und Angst umhergetrieben. Das skeptische Selbstbewußtsein aber ist eben diese Befreiung von aller Wahrheit dieses Seins und davon, sein Wesen in etwas der Art zu setzen; die Skepsis hatte den Zweck, daß alles Bestimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbstbewußtseins gehört, an nichts gebunden zu sein, damit es sein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an etwas gerät es in Unruhe. Denn nichts ist fest, jeder Gegenstand ist veränderlich und unruhig, und so kommt das Selbstbewußtsein selbst in Unruhe. Die Skepsis hat so den Zweck, diese bewußtlose Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbstbewußtsein befangen ist, den bewußtlosen Dienst unter einem solchen, und, insofern

12 M: ibid. I, 33, § 226–233

der Gedanke sich in einem Inhalte befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. Das Selbstbewußtsein läßt für sich selbst alles dergleichen Sein verschwinden, und aus diesem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm seine subjektive Befreiung, seine einfache Sichselbstgleichheit hervor, – eine Ataraxie, welche durch Vernunft erworben wird und nur durch Vernunft erworben werden kann. Die Reflexion über das, was wir bewußtlos sind, der Gedanke ist es, der das zum Bewußtsein bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten usf. im Menschen ist, was er ist, – dies aber zugleich auflöst, indem es sich an sich selbst widerspricht; dies bringt der Gedanke zum Bewußtsein. Und »so entsteht die Ataraxie, die dem Wanken alles Endlichen wie der Schatten dem Körper folgt«; diese Gleichheit, Unabhängigkeit, diese Ruhe tritt aus jenem Wanken mit dem Gedanken unmittelbar von sich selbst ins Bewußtsein über. Sextus Empiricus vergleicht diese Ataraxie damit, »wie Apelles, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, endlich ärgerlich darüber den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf. So finden auch die Skeptiker in der Vermischung alles Seienden und aller Gedanken die Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins, die Ruhe, das Wahre, die Ataraxie.«[13] – Es ist diese Gleichgültigkeit, welche die Tiere von Natur haben und welche durch Vernunft zu besitzen den Menschen von den Tieren unterscheidet. »Pyrrhon zeigte so einst auf dem Schiffe während eines Sturmes seinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In solcher Ataraxie müsse auch der Weise stehen«[14], – aber sie müsse nicht schweinisch sein, sondern aus der Vernunft geboren.

---

13 M: ibid. I, 6, § 12
14 M: Diogenes Laertios IX, § 68

Was also die Natur des Skeptizismus ausmacht, ist dieses aus dem Seienden und Gedachten in seine Einfachheit zurückkehrende Selbstbewußtsein. Was als Seiendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erscheinendes oder eine Vorstellung; aber es galt ihnen als eine solche, nach der der Skeptiker sich in seinem Betragen, Tun und Lassen richtete. Die oben angeführten Anekdoten von Pyrrhon sind dem zuwider, was die Skeptiker hierüber sagten. Sie richteten sich allerdings nach dem, was sie sahen, hörten, nach dem Recht und den Gesetzen, die galten, nach dem, was die Klugheit erforderte[15], aber es hatte nicht die Bedeutung einer Wahrheit für sie, sondern nur einer Gewißheit, einer subjektiven Überzeugung, welche nicht den Wert eines Anundfürsichseienden hat.

Der Skeptizismus hieß auch *pyrrhonische* Philosophie, und *ephektische* Skepsis von σκέπτειν, suchen, forschen.[16] Man muß σκέψις nicht übersetzen: Lehre des Zweifels oder Zweifelsucht. Skeptizismus ist nicht ein Zweifel. Zweifel ist gerade das Gegenteil der Ruhe, die das Resultat desselben ist. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen zweien und mehreren; man beruhigt sich weder bei dem einen noch bei dem anderen, – und doch soll man sich bei dem einen *oder* bei dem anderen beruhigen. Z. B. Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele, über das Dasein Gottes; vor 40 Jahren schrieb man viel darüber, machte, wie z. B. im *Messias*, Schilderungen von dem Unglück des Zweifels, man will da seine Ruhe haben in dem einen oder dem anderen. Der Skeptizismus dagegen ist gleichgültig gegen eins sowie gegen das andere; dies ist der Standpunkt der Ataraxie des Skeptizismus.

Der Skeptizismus verhält sich also gegen alles, was die Form des Allgemeinen und des Seins hat, negativ, – eines Allgemeinen, das ein Gedachtes der Stoiker ist, ein bestimmter

---

15 M: Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 8, § 17
16 M: ibid. I, 3, § 7

Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; gegen das Seiende der sinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder den Epikureismus, der es mit Bewußtsein als das Wahre behauptet. (Insofern der Skeptizismus sich hierauf beschränkt, so ist er ein *Moment der Philosophie* selbst, die, ebenso negativ gegen beides gerichtet, es nur als ein Aufgehobenes als wahr erkennt. Allein der Skeptizismus meint, er reiche noch weiter; er hat die Prätention, sich an die Idee zu wagen und die spekulative Idee zu überwinden. Allein diese hat den Skeptizismus selbst als Moment in ihr und ist wieder über ihn hinaus.) Gegen beides kann er nun freilich siegen; aber die Idee ist weder eins noch das andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dies ist der ewige Mißverstand mit dem Skeptizismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen: daß sie meinen, das Wahre falle notwendig in die eine oder die andere Form, – entweder ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Sein. Gegen den Begriff als Begriff, absoluten Begriff, geht der Skeptizismus nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß er kein Bewußtsein darüber hat. – Teils werden wir jene Waffe gegen das Endliche sehen, teils auch, wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Die *allgemeine Weise* des Skeptizismus war also nun näher, daß er sich, wie Sextus es ausdrückt, »für eine *Kraft* ausgibt, das *Empfundene* und das *Gedachte* sich auf irgendeine Weise *entgegenzusetzen*« (Empfundenes ist es nach der epikureischen Form, Gedachtes nach der stoischen, unmittelbares Bewußtsein und denkendes Bewußtsein, – beide Klassen befassen alles, was auf irgendeine Weise entgegenzusetzen ist): »es sei das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen entgegenzusetzen«, – d. h. einen Widerspruch derselben gegeneinander aufzuzeigen oder von allem Bestimmten »zu zeigen, daß irgendeins soviel Wert und Gültigkeit hat als sein Entgegengesetztes«,

oder für Überzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig ist; so daß das nächste Resultat ist: beides gilt auch, also ist jedes nur ein Scheinen, – »wodurch also die Epoche« (die Zurückhaltung des Beistimmens, etwas als wahr gelten zu lassen) »entsteht und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüts.«[17] Und hiernach drückt der Skeptizismus sich immer aus: Das scheint nur so. Aber die Skeptiker gehen weiter als die Anhänger des neueren rein formellen Idealismus; sie haben es mit dem Inhalt zu tun und zeigen von allem Inhalt, er sei ein empfundener oder gedachter, daß er ein ihm Entgegengesetztes habe. Sie zeigen also *in demselben* den Widerspruch auf, daß von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dies ist das Objektive des Skeptizismus bei seinem Scheinen, – nicht subjektiver Idealismus. »So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird, daß derselbe Turm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund aussieht«, also eins so gut als das andere gesagt werden könne. Dies ist nun zwar ein triviales Beispiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin ist. »Oder es wird das Gedachte dem Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe«, die das Gute belohnt, das Böse bestraft, »dafür beruft man sich auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung gibt«, – jenes aber dem, der behaupten würde, es gebe keine Vorsehung. Bei dem »Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche« wird die Bestimmung des Anaxagoras aufgeführt, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gründen, Gedanken behaupte, er sei schwarz; denn er sei gefrorenes Wasser, Wasser aber habe keine Farbe, sei also schwarz, mithin müsse dies auch der Schnee sein.[18]

---

17 M: ibid. I, 4, § 8–10; 6, § 12
18 M: ibid. I, 13, § 32–33

Das *Nähere,* wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten. Das Allgemeine ist, daß sie jedem Bestimmten, Behaupteten, Gedachten sein Anderes entgegensetzen; und dies nun haben sie in *gewisse Formen* gebracht. Man kann, der Natur des Skeptizismus nach, kein System von Sätzen fordern; es werden nur allgemeine Formen, Methoden dieser Entgegensetzung gezeigt. Da es Zufälligkeit ist, was irgend sich für Gedanken zeigen, so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen, – allgemeine Weisen; der Widerspruch in einem erscheint so, in anderem anders.

Näher gebrauchten die Skeptiker, als *bestimmte Weisen* dieses Entgegensetzens, gewisse, nicht Sätze, sondern *Tropen,* Wendungen, wodurch die Zurückhaltung zustande komme. Es sind eigentliche Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen, daß es nicht *an sich,* sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist, daß es also selber in ein Anderes scheint und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß also überhaupt, was ist, nur scheint, – unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Anderen, als wahr Gesetzten. Z. B. sagt man, die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sei, so ist nur das Gegenteil vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft, an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung; denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb dieser selbst. Die skeptische Lehre besteht in diesen Tropen, Kunst, Widerspruch aufzuzeigen. Diese Wendungen brauchen wir also nur zu beleuchten.

Die Skeptiker selbst (Sextus) unterscheiden in diesen Formen *ältere* und *neuere:* zehn an der Zahl, die den älteren Skeptikern angehören, und fünf (oder sieben) den neueren.[19] Es wird aus ihren Angaben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtsein überhaupt gerichtet sind und einem wenig gebildeten Denken angehören, – einem Bewußtsein,

19 M: ibid. I, 14, § 36; 15, § 164; 16, § 178

welches zunächst das sinnlich Seiende vor sich hat. Sie gehen gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern das entgegengesetzte Sein. Sie haben auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit. Die fünf späteren aber haben mehr Interesse. Sie gehen gegen die Reflexion, auf ein Bewußtsein, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht, gegen wissenschaftliche Kategorien, – gegen das Gedachtsein des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Z. B. jene gegen ein *ist*: dies *ist* ein Viereckiges; diese gegen: dies Ding ist *eins*. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form »es ist« gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstraktes Bewußtsein, welches sich diese abstrakte Form »es ist« zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Diese Tropen sehen sehr trivial und gemein aus, aber noch trivialer und gemeiner ist die Realität der sogenannten äußeren Objekte, das unmittelbare Wissen: »Blau ist, dies ist Gelb«; man muß gar nicht vom Philosophieren sprechen wollen, wenn neugierig so was behauptet wird. Der Skeptizismus war wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten. In neuerer Zeit hat Schulze in Göttingen sich breit gemacht mit seinem Skeptizismus[19a]; er hat auch einen *Ainesidemos* geschrieben und hat auch in anderen Werken den Skeptizismus ausgelegt im Gegensatz gegen Leibniz und Kant. In diesem modernen Skeptizismus wird angenommen, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtsein ist, alles Sinnliche ein Wahres sei. Die Skeptiker haben gelten lassen, daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skeptizismus ist nur gegen Gedanken, Begriff und Idee gerichtet,

19a vgl. »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie«, → Bd. 2, S. 213 ff.

also gegen das höhere Philosophische; er läßt also die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen und behauptet nur, daß sich daraus nichts für den Gedanken schließen läßt. Das ist aber nicht einmal eine Bauernphilosophie; denn diese wissen, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, daß also ihr Sein ebensogut ist als ihr Nichtsein. Dagegen richtet sich der alte Skeptizismus, den wir jetzt betrachten, eben gegen die Realität der Dinge. Seine Wendungen sollen jetzt näher angegeben werden.

1. Ältere Tropen

An den älteren Tropen sehen wir selbst den Mangel der Abstraktion, die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen; sie laufen teils alle unter einen einfachen Begriff zusammen, teils in ihrem Unterschiede wieder unter einige notwendige einfache Bestimmungen. Sextus Empiricus bemerkt selbst[20], »daß drei Tropen sie alle unter sich begreifen: der eine ist das beurteilende Subjekt, der andere das, worüber geurteilt wird, der dritte, das beide Seiten enthält«, – die Beziehung des Subjekts und Objekts. Wenn das Denken weitergebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen. Wir haben die Tropen nun kurz anzuführen; bei den älteren ist der Mangel der Abstraktion zu erkennen. Aus diesen Tropen soll also die Unsicherheit des unmittelbaren Wissens dargetan werden. In Beziehung also auf die Unsicherheit dessen, wovon wir sagen »es ist«, ist:

a) »der *erste* Tropus die *Verschiedenheit der tierischen Organisation*, daß verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dies schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, daß einige durch Begattung, andere ohne Begattung«, aus einer *generatio aequivoca*,

20 M: ibid. I, 14, § 38

»entstehen: einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen usf. Sie haben verschiedenen Ursprung, und so ist denn für sie manches anders; sie haben also verschiedene Konstitution, Wesenheit, und dasselbe erscheint für andere anders, gibt eine verschiedene Vorstellung.« Die Gegenstände verändern sich nach dem Organismus, wie z. B. den Gelbsüchtigen die Farben: was weiß erscheint, sieht der Gelbsüchtige gelb, für grün sieht er das an, was anderen blau erscheint; das, was von einem so empfunden wird, wird von einem anderen anders empfunden. »So sind an den Tieren z. B. die Augen verschieden gebaut bei verschiedenen Gattungen und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, rot; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden sein.«[21] – Diese Verschiedenheit des Subjekts begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung, oder wie etwas für es ist, und diese eine Verschiedenheit der Vorstellung oder daß etwas so beschaffen sei; die Empfindung bestimmt die Vorstellung von der Beschaffenheit, die also verschieden wird durch die Verschiedenheit der Empfindung. Sagen wir aber »das ist«, so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatze dazu zeigen die Skeptiker auf, daß alles beweglich sei. Die Gleichheit, die Dieselbigkeit wird dadurch aufgehoben; allein insofern diese sinnliche Gleichheit aufgehoben wird, diese Allgemeinheit, so tritt eine andere ein. Die Allgemeinheit oder das Sein liegt aber eben darin, daß man weiß, so erscheint es (in dem abgedroschenen Beispiele) den Gelbsüchtigen, oder daß das Gesetz gekannt ist, wodurch eine Veränderung der Empfindung entsteht. Es ist also eine sinnliche Allgemeinheit; sie wird verändert, der Gelbsüchtige sieht anders: so ist wieder eine Allgemeinheit vorhanden, das Gesetz, die Beziehung des Gelbsüchtigen auf seine Empfindung: Notwendigkeit. Aber freilich ist jene sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit, weil sie unmittelbare, nicht erkannte ist; und ihr

21 M: ibid., § 40–44

als sinnlicher Allgemeinheit, sinnlichem Sein wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit aufgezeigt, – die Notwendigkeit des Gesetzes ist eine andere Allgemeinheit. Gegen den Ausspruch »Dies ist blau, weil ich es so sehe«, so daß dies als blau schlechthin behauptet wird, weil ich es sehe, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es nicht blau ist.

b) »Der *zweite* Tropus, die *Verschiedenheit der Menschen*« in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im ganzen auf das Erste hinaus. »In Ansehung des körperlichen Unterschiedes« treiben die Skeptiker vielerlei »Idiosynkrasien« auf. Z. B. gegen den Satz »Der Schatten ist kühl« führen sie an, daß einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden. Der Schierling ist giftig, und doch »hat es einen anderen gegeben, der ohne Schaden eine große Dosis Schierling habe verschlucken können«; das Prädikat »Gift« ist also nicht objektiv, dem einen bekommt das gut, dem anderen nicht, – der empfindet so, der andere so. »Daher denn die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben müssen und die widersprechendsten Urteile behaupten, so daß man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der größeren Anzahl, ist läppisch, da man nicht alle fragen könne.«[22] – Dieser Tropus bezieht sich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu tun ist, bloß zu glauben, darauf, daß es andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch statt. Aber ein solches Glauben, das nur glauben will, ist in der Tat unfähig, das zu vernehmen, was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; der Grund ist die Vermittlung erst und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seien verschieden in Ansehung des Geschmacks, der Religion usf.; die Religion müsse einem

22 M: ibid., § 79–80, 81–82, 85–89

jeden überlassen werden, jeder sich seine Religion, Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, daß es in Ansehung der Religion nichts Objektives, Wahrhaftes gibt, auf die Subjektivität alles hinausläuft und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da gibt es denn keine Kirche mehr; jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, jeder hat seine eigene Religion. – Hier kann schon das beigebracht werden: besonders reiten hier die Skeptiker – wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophierens unter irgendeinem Vorwand ersparen und dies Ersparen rechtfertigen wollen – die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empiricus sehr ausführlich. Wenn das Prinzip der Stoiker, wie es unmittelbar, gilt, so hat das entgegengesetzte der Epikureer ebensoviel Wahrheit, es gilt ebenso. In der Tat diese einfache Weise des Vorhandenseins der Entgegengesetzten ist ein Moment unter der natürlichen Bildung des Menschen. Dies gilt in seiner Stadt, in seinem Lande; er lebt ganz bewußtlos in dieser Weise, nach dieser Sitte, ohne je daran gedacht zu haben, daß er diese Sitte hat. Er kommt in ein fremdes Land, verwundert sich höchlich, erfährt erst durch den Gegensatz, daß er diese Gewohnheit hat, und gerät zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sei. Denn das Entgegengesetzte, was ihm galt, gilt ebensogut, und weiteren Grund hatte er nicht; – kahle Kategorie der Verschiedenheit. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dies ist der Satz, die Behauptung dieser Philosophie, so findet sich die größte Verschiedenheit. Und dann tritt das Geschwätze auf: Da die größten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang; und die Scheu vor der Erkenntnis gibt die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Es scheint nicht, daß die Verschiedenheit geleugnet werden könne, sie ist Faktum; Thales, Platon, Aristoteles haben anders philosophiert, – nicht nur uns scheinen sie so, sondern haben einander wider-

legt. – Allein schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennenlernen zu wollen, zeigt den Unverstand über die Philosophie an; solche Sätze sind keine Philosophie und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade nicht dies Unmittelbare eines Satzes; das Erkennen, das wesentlich, wird gerade weggelassen; solche Leute sehen alles an einer Philosophie, nur gerade die Philosophie derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch sosehr verschieden wären, so sind sie nicht so verschieden wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; sondern sie stimmen darin überein, daß sie Philosophien sind, und dies ist es, was übersehen wird. Was die Verschiedenheit der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso auf dies unmittelbare Gelten zu merken und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen das Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, alle Tropen gehen gegen das Ist; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Prozeß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien – der Stellung (Tropus 5) – ist immer als ein Zusammenhang, darum nicht Ist.

c) »Der *dritte* Tropus ist die *Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge* gegeneinander« (eigentlich ein untergeordneter Tropus); »z. B. daß auf der gemalten Tafel dem Auge etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht«[23] (eben, glatt) usf. – In der Tat macht eine solche Bestimmung durch irgendeinen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtsein ist notwendig, daß das gedankenlose Hererzählen nacheinander, »das Blaue, Eckige usf. ist«, nicht das Sein des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädikate, sie sagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig ist es, auf den Gegensatz der Sinne aufmerksam zu machen; sie widersprechen sich, dasselbe fassen verschiedene Sinne also anders auf.

d) »Der *vierte* ist die *Verschiedenheit der Umstände im*

23 M: ibid., § 91–92

Subjekte nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeigt sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung ist; ebenso Schlafen und Wachen«, Ruhe und Bewegung des Gemüts, Leidenschaften, »Haß oder Liebe, Nüchternheit oder Trunkenheit, Jugend oder Alter usf. In der Verschiedenheit dieser Umstände wird häufig sehr verschieden geurteilt über ein und denselben Gegenstand; es ist darum auch deswegen etwas nur als Erscheinung auszusprechen.«[24]

e) »Der *fünfte* betrifft die *verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Örter;* aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheint die Sache anders.« Stellung: »Ein langer Gang erscheint dem, der vorne (an dem einen Ende) steht, hinten (an dem anderen Ende) spitz zuzulaufen; aber wenn man dorthin geht, so ist hinten gleiche Breite, als er vorne sah. Entfernung ist« eigentlich ebenso »eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. Ort: Das Licht in einer Laterne ist im Sonnenschein ganz schwach und leuchtet doch in der Finsternis helle«; das Licht, kann man also nicht sagen, mache hell. »Taubenhälse schillern von einem anderen Standpunkte anders«; dies sieht von hier blau aus, von da gelb.[25] Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde oder der Erde um die Sonne (und die Erde soll um die Sonne laufen, da doch das Gegenteil erscheint). Aber das letztere aus Gründen, gehört nicht hierher, – sondern daß, indem ein sinnliches Empfinden dem anderen widerspricht, nicht in ihm das Sein sich ausdrückt.

f) »Der *sechste* Tropus ist von der *Vermischung* hergenommen, indem nichts allein und isoliert unter die Sinne fällt, sondern nur vermischt mit anderen; Vermischung mit ande-

---

24 M: ibid., § 100, 112
25 M: ibid., § 118–120

ren verändert etwas.« Z. B. ein Geruch findet sich in der Luft und ist verbunden mit dieser oder jener Temperatur; »Gerüche in der Sonnenwärme sind stärker als in kalter Luft usf. Ferner durchs Subjekt selbst tritt ebenso eine solche Vermischung ein. Die Augen bestehen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, Ohr hat verschiedene Gänge usf.; mithin können sie die Sensation – das Licht, die Stimme – nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche kommt erst vermischt mit diesen Häuten an unser Auge und ebenso auch mit den Gängen des Ohrs.«[26] – Es kann (in eben dieser Manier zu sprechen) ebenso gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: Stimme z. B. aus einer Seele verkörpert komme, das auffassende Ohr sie wieder reinigt.

g) »Die *siebente* Wendung ist der Zusammenhalt (Kohäsion), die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen.« Z. B. das Glas ist durchsichtig; wird es aber zerstampft, wird also der Zusammenhang verändert, so verliert es seine Durchsichtigkeit. »Geschabtes Horn von Ziegenböcken sieht weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder karrarischer Marmor in Pulver zerrieben erscheint weiß, ganz aber gelb.« Ebenso Menge, sie ist nicht Substanz: »Eine mäßige Portion Wein stärkt und ermuntert, eine Menge davon zerstört den Körper; ebenso mit Arznei.«[27] Es ist Abstraktion, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges seien gegen Qualität und Auflösung; aber Veränderung der Quantität verändert auch die Qualität.

h) »Der *achte Tropus*« (das Verhältnis, dies ist ein allgemeiner Tropus) »ist aus der *Relativität der Dinge*« (die Relativität von allem Seienden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen), »nach welchem wir schließen: daß wir, da alles im Verhältnis zu etwas ist«

---

26 M: ibid., § 124–126
27 M: ibid., § 129–131, 133

(nur in Verhältnis zu etwas Bestimmtem so bestimmt erscheint), »darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und nach seiner Natur (Substanz) ist. Es ist zu bemerken, wir gebrauchen hier *Ist*, aber bloß in dem Sinne von *Scheinen*. Verhältnis wird in zwei Rücksichten gesagt: 1. in Beziehung auf das Subjekt, das Urteilende, diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; 2. in Beziehung auf das Objekt, das zu Beurteilende, wie rechts und links.«[28] Sextus argumentiert folgendermaßen: »Was für sich und unterschieden von anderen gesetzt wird, wie unterscheidet es sich von dem bloß Relativen? Ist es verschieden von ihm oder nicht? α) Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. β) Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Denn was verschieden ist, verhält sich zu etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist. Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird«; aber das Verhältnis selbst ist ein Verhältnis an ihm selbst, nicht zu einem Anderen. Das Verhältnis enthält den Gegensatz: was im Verhältnis zueinander ist, ist einmal selbständig für sich, das andere Mal aber, indem es im Verhältnis ist, ist es auch nicht selbständig. Ist nämlich etwas nur in bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtsein zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ist ohne sein Anderes. »Weil wir aber das Relative nicht von seinem Anderen trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten.«[29]

i) »Der *neunte* Tropus ist dann das *seltenere* oder *öftere Geschehen* der Dinge; es verändert ebenso das Urteil über die Dinge. Was seltener ist, wird mehr in Wert gehalten als

28 M: ibid., § 135–136
29 M: ibid., § 137, 140

das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit macht, daß der eine so, der andere so darüber urteilt. Die Gewohnheit ist also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaubt, daß die Dinge uns so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß sie so sind.«[30] Wenn man sagt, das ist so, so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entgegengesetzte Prädikat zukommt. So bei der Abstraktion des Menschen: Ist es wesentlich, einen Fürsten zu haben? Nein. – Stände? Nein. – Republik? Nein; usf., weil sie da und dort nicht sind.

k) »Der *zehnte* Tropus geht das *Ethische* vorzüglich an und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze.« Das Sittliche, Gesetzliche ist dann dies auch ebenso nicht; was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skeptizismus so, »daß er das Gegenteil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird«. Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von diesem und jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dies der letzte Grund hiervon, daß gesagt wird, dies ist Gesetz oder Gewohnheit, – der einzige Grund, weil es unmittelbar so *ist*, dies als Gesetz gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegenteil als geltend auf. »Der Sohn übernimmt die Schulden des Vaters, dies ist Gesetz in Rhodus.« Der Skeptiker zeigt auf: »er übernimmt sie in Rom nicht, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat«.[31] Wenn, wie beim Seienden, dies Bestimmte als wahr gilt, weil es ist, so wird das Gegenteil aufgezeigt, daß es vielmehr ist; ebenso Gesetze, wenn ihr Grund ist, weil sie gelten, so ist auch ihr Gegenteil. Da jedes so gut gilt als das andere, so gilt keins.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, nicht auf den Begriff

30 M: ibid., § 141–144
31 M: ibid., § 145, 148–149

gehen, sondern empirisch verfahren, – unmittelbar gegen das Empirische. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit etwas als wahr ausgegeben; von diesem wird sein Gegenteil als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Anderssein als geltend, – in irgendeinem anderen Gesichtspunkte wird auch das Nichtgelten aufgewiesen. Dies Anderssein desselben, daß es gelte, bezieht sich nun auf verschiedene Umstände, welche die Wendungen enthalten. Wie schon erwähnt, fällt die Ungleichheit desselben, das erscheint, in das urteilende Subjekt; hierher gehören die vier ersten Tropen: das Urteilende ist entweder das Tier oder der Mensch oder ein Sinn desselben oder besondere Dispositionen an ihm. Oder in den Gegenstand; hierher gehört der siebente und zehnte: die Menge macht ein Ding zu etwas ganz anderem, und das Moralische gilt an verschiedenen Orten, als *allein* absolut mit Ausschließung und Verbot von anderem geltend. Der fünfte, sechste, achte und neunte betrifft endlich eine Verknüpfung beider, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältnis, – Aufzeigen, daß es nicht an sich sich darstellt, sondern in Beziehung auf anderes.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an. Aus Inhalt, der nur mit dem Sein zu tun hat, nur Veränderung *aufzeigt* – oder das Anderssein, die Unbeständigkeit seiner Erscheinung aufnimmt, nicht seinen Widerspruch an ihm selbst, d. h. in seinem Begriffe aufzeigt. Form: Sie zeigen ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte stellt, wie Sextus tut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. – Sie sehen zum Teil sehr trivial und platt aus, und wir sind nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein großes Gewicht zu legen und was darauf zu halten. Aber in der Tat gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie ganz treffend. Dieser sagt geradezu: dies *ist* so, weil es eben so *ist*; es nimmt einer es aus der Erfahrung auf. Er wird daran gewiesen, daß sein Aufnehmen Zufälligkeiten und

Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so, bald anders darstellen, und ihn darauf aufmerksam machen, daß er selbst oder ein anderes Subjekt ebenso unmittelbar, aus demselben Grunde, d. h. aus keinem sagt, es ist *nicht* so, sondern es ist vielmehr das Gegenteil. – Der Sinn dieser Tropen hat noch immer sein Gelten. Soll Glaube, Recht durch Gefühl begründet werden, so ist *dies* Gefühl in mir; der andere kann sagen, *dies* ist nicht in mir. Das Finden soll das Gelten sein, da ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seiende zu einem Scheinenden heruntergesetzt, bei jeder Versicherung gilt ebensogut die entgegengesetzte.

2. Spätere Tropen

Die *fünf anderen* skeptischen *Tropen* haben einen durchaus anderen Charakter; sie gehören mehr der denkenden Reflexion an und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Diese sehen besser aus, sie sind offenbar *späteren* Ursprungs; es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich besonders gegen die Gedankenformen und Bestimmtheiten des Begriffs. Sextus Empiricus setzt sie auseinander.[32]

a) »Der *erste* Tropus ist die *Verschiedenheit der Meinungen*«, und zwar hier bestimmt nicht der Tiere und Menschen, sondern »der Philosophen«, wovon schon oben die Rede gewesen ist. Sextus (und ein Epikureer bei Cicero) führt Vielheit der Dogmen an, woraus Schluß gezogen wird, daß das eine wie das andere behauptet werde. Philosophen und andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses Tropus; dieser skeptische Tropus ist sehr beliebt. Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll unüberwindliche Waffe gegen Philosophie sein. Im Eingang ist gesagt worden, wie diese

32 M: ibid. I, 15, § 164–169 (Diogenes Laertios IX, § 88–89)

Verschiedenheit aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen eine und dieselbe, wenn auch diese Philosophen selbst kein Bewußtsein darüber haben; aber diejenigen, die so viel von dieser Verschiedenheit sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwicklung. Die Verschiedenheit kann auch Einseitigkeit enthalten, wie Stoiker, Epikur und Skepsis; die Totalität ist dann erst das Wahre. Jede Philosophie ist sonst Philosophie; es ist dasselbe mit Obst und Kirschen.

b) »Das *Verfallen*« (der Progreß) »*in das Unendliche*« – ein sehr wichtiger Tropus. »Der Skeptiker zeigt nämlich, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf und diese wiederum einer anderen und so fort ins Unendliche« (man kommt also auf keinen Grund, denn aufhören muß man); »woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolgt, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte.« Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, jeder schiebt vielmehr immer weiter zurück. In neueren Zeiten haben sich viele damit breitgemacht; das ist gegen den Verstand und gegen den sogenannten Vernunftschluß ein sehr richtiger Tropus. Man hat Prämissen; das Ableiten aus Gründen soll die Kraft des Erkennens sein, – und doch hat man Ungegründetes, Prämissen.

c) »Der Tropus des *Verhältnisses* (die Relativität der Bestimmungen) ist unter den vorigen schon dagewesen: daß das Behauptete sich zeigt, so wie es erscheint, teils nur in Beziehung auf das urteilende Subjekt, teils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist.«

d) »Tropus der *Voraussetzung*. Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie etwas als Prinzip auf, das sie nicht beweisen, sondern einfach und ohne Beweis (unmittelbar) sich zugegeben wissen wollen, – ein Axiom.« So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, so ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen, so

hat der Skeptiker gleiches Recht oder – wenn man sagen will – gleiches Unrecht, das Gegenteil als unbewiesen vorauszusetzen. Eins gilt wie das andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza setzt so Definitionen voraus: *Infinitum,* Substanz, Attribut wird vorausgesetzt; und dann folgt konsequent das Übrige daraus. Heutigentags gibt man Versicherungen, spricht von Tatsachen des Bewußtseins.

e) »Der Tropus der *Gegenseitigkeit,* der Diallelus, oder der Beweis im Zirkel. Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch etwas begründet, aber es selbst bedarf eines Anderen zu seiner Begründung; hierzu wird das gebraucht, das von ihm begründet werden sollte, – jedes durch das Andere begründet.« Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden, so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Man sagt: Was ist der Grund der Erscheinung? Die Kraft. Diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Skeptizismus ist nicht überhaupt Räsonieren gegen etwas aus Gründen, die sich finden werden, die der Scharfsinn am besonderen Gegenstande entdeckt, sondern Wendungen, Bewußtsein über die Kategorien, – hohes Bewußtsein. Der Mangel aller Metaphysik, Verstandesmetaphysik ist: α) teils Demonstration, – ins Unendliche; β) teils Voraussetzungen, – unmittelbares Wissen.

Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle skeptische Betrachtung (σκέψις) oder Untersuchung – ζήτησις, denn auch ζητητικοί nannten sie sich[33] – hinauslaufe, zeigt nun Sextus auf folgende Art.[34]

α) »Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener« (Epikur), »oder ein gedachter« (Stoiker). »Wie er nun auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine

33 M: ibid. I, 3, § 7 (Diogenes Laertios IX, § 69–70)
34 M: ibid. I, 15, § 169–177

Verschiedenheit der Meinungen«, und besonders der philosophischen, vorhanden. (Dies ist nun der *erste Tropus.*) »Denn einige halten das Empfundene, andere das Gedachte allein für das Wahre (Kriterium); andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene.« Es ist so also ein Widerspruch. Dies ist auch der beliebte Tropus neuerer Zeit, daß wegen der Verschiedenheit der Philosophien nichts von der Philosophie zu halten sei; man zeigt da auf, daß andere Philosophien gerade das Gegenteil behaupten. Wir können nicht zur Wahrheit kommen, denn die Menschen hätten zu verschieden über die Wahrheit gedacht. »Ist nun dieser Widerspruch«, sagt Sextus weiter, »übereinstimmig zu machen oder nicht? Wenn nicht, so müssen wir unsere Zustimmung zurückhalten. Ist er aber zu lösen, so ist die Frage: Wodurch soll er entschieden werden?« Was soll das Kriterium, den Maßstab, das Ansich enthalten? »Das Empfundene, soll es vom Empfundenen oder Gedachten beurteilt werden?«

β) Jede Seite einzeln an sich geht *ins Unendliche*; – es ist eine Beschreibung, ist für sich zu erweisen. Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurteilt werden soll, so gibt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede ist), daß dieses Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe; denn die Überzeugung davon ist nicht ohne Widerspruch. »Und da das Begründende wieder ein Empfundenes ist, so bedarf also, was das Begründende sein soll, damit ebensosehr einer Begründung; so kommt man in das Unendliche fort« (*zweiter Tropus*). Ebenso ist es, wenn das Gedachte Kriterium sein soll. »Soll aber das Gedachte das Beurteilende des Empfundenen sein« oder in ihm das Ansich liegen, »so bedarf dies ebenso, da es selbst ein solches ist, über welches keine Übereinstimmung herrscht, eines Anderen zur Begründung.« Das Gedachte muß also ebenso begründet werden. »Das Begründende ist aber ebenso ein Gedachtes und bedarf auch wieder der Begründung; und es fällt ebenso ins Unendliche«, nach dem zweiten Tropus. – In der Tat das, was ein Satz genannt wird – und die Philo-

sophie wird so verstanden, daß sie einen obersten Satz, ein einfach ausgedrücktes Wahres, Ansich habe: das Absolute ist *dies* –, so bedarf derselbe an und für sich der Vermittlung (er ist unmittelbar) oder eines Grundes. Denn er ist ein Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, – ist das Sein das Ansich oder das Denken. Aber ein anderer Satz, der sein Grund ist, ist wieder von derselben Beschaffenheit. Als Satz ist er Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben; die Verbindung dieser Verschiedenen ist zu vermitteln. – Es ist hier das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Von der Wirkung kommt man auf die Ursache: diese ist aber auch nichts Ursprüngliches, ist selbst eine Wirkung; und so kommt man ebenfalls ins Unendliche. Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, so hat man keine Begründung; denn was man als Ursache annimmt, ist selbst nur Wirkung. Und so geht man nur immer fort, und darin liegt, daß kein Letztes gesetzt ist; sondern es geht ins Unendliche fort, d. h. es ist damit keine Ursache, keine Begründung gesetzt. Diese falsche Meinung, als ob dieser Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet sich auch bei Kant und Fichte; damit ist dann aber kein wahrhaft Letztes oder, was dasselbe ist, Erstes gesetzt. Das unendliche Fortgehen stellt sich der Verstand als etwas Erhabenes dar; aber der Widerspruch ist der, daß man von einer Ursache spricht und es sich zeigt, daß dies nur eine Wirkung ist. Man kommt nur bis zum Widerspruch und zur beständigen Wiederholung desselben, aber nicht zur Auflösung und damit zum wahrhaften *prius*; es ist daher eine falsche Meinung, dies als etwas Wahres anzusehen.

γ) Das Gehen ins Unendliche abgeschnitten im Begründen durchs Entgegengesetzte. Sollte nun aber ferner dieser unendliche Fortgang (d. h. zu keinem Grunde kommen) nicht genügen, was auch die Skeptiker einsahen, – sollte er abgeschnitten werden, so kann dies auf folgende Weise geschehen, »daß das Sein oder das Empfundene seine Begründung im Gedanken hätte«, – daß der Gegensatz von Gedanken und

Empfindung so gefaßt wird, daß umgekehrt ebenso »zur Begründung des Gedankens das Sinnliche oder Empfundene herbeigenommen werden muß«; es bleibt für die Begründung des Gedankens (wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will) nichts als das Sinnliche übrig. So wäre jedes begründet, und es würde nicht zur Unendlichkeit fortgegangen; das Begründende wäre auch das Begründete, es würde nur von einem zum anderen gegangen. Eins ist so das Ansich. »So fällt dies in den *Tropus der Gegenseitigkeit.*« Da ist aber ebensowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden; jedes ist nur durch das Andere, – keines ist eigentlich an und für sich gesetzt, – nur Ansich *für* das Andere. Dies hebt sich auf.

δ) »Wird aber dies vermieden durch ein unbewiesenes Axiom, welches als ein Ansich, als Erstes und absoluter Grund angenommen wird, so fällt diese Argumentation in die Wendung der *Voraussetzung*, – den *vierten Tropus*«, wie schon erinnert. »Wenn ein solches Annehmen gilt, so gilt es ebenso, das Gegenteil anzunehmen.« – So die absolute Behauptung, das Absolute ist Ich, – Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Absolute ist das Sein. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt: Ich bin mir absolut; dieses ebenso in der Gewißheit seiner selbst: das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind. Der Idealismus hat jenes nicht erwiesen, dies nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen; aus seinem Prinzip heraus behauptet er wohl; aber alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, *also* nicht das Nicht-Ich absolut sein kann. Umgekehrt: Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut. – »Wenn es so gilt, etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen, so ist es ungereimt, etwas anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man braucht nur geradezu das als an sich seiend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber es ist ungereimt, dies zu tun, so auch das andere.« – So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke.

Wenn man aber sich, wie dieser Dogmatismus, das Recht nimmt, etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder andere ebensogut das Recht, etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjekts hervor. Jeder tut nichts, als daß er versichert, daß er in seinem Bewußtsein z. B. findet, daß Gott ist; da hat denn jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtsein, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, – etwa nicht weiter als die Alten.

ε) »*Ferner* hat alles Empfundene eine *Beziehung* auf etwas anderes, auf das Empfindende«; sein Begriff ist eben dies, für ein Anderes zu sein. »Ebenso das Gedachte; das Gedachte ist allgemeiner Gegenstand des Denkens, es hat auch die Form, Etwas für ein Anderes zu sein.«

Allgemein zusammengefaßt, so ist das Bestimmte, es sei Seiendes oder Gedachtes: α) wesentlich als Bestimmtes, Negatives eines Anderen, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen, für ein Anderes, – *Verhältnis*; darin ist eigentlich alles erschöpft. β) Diese Beziehung auf ein Anderes, gesetzt als seine Allgemeinheit, so ist es der Grund desselben; aber dieser Grund ist so dem Begründeten entgegengesetzt, – es ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität erst an dem Begründeten (Seienden) im Gegensatze gegen das Allgemeine. Dies Allgemeine also, als ein Bestimmtes überhaupt wieder betrachtet, ist es bedingt wie das Vorhergehende, – usf. *ins Unendliche*. γ) Als Bestimmtes, so daß ein Anderes für es ist, so hat es seine Realität an diesem; es ist, wie im Bewußtsein, Anderes für es. Daß es sei, muß eben dies Andere sein, – und dieser Gegenstand ist für Anderes; sie bedingen sich gegenseitig, vermittelt durch einander, aber keines ist an sich. Dieser Grund hat seine Realität am Seienden, und dies Seiende seine Realität am Allgemeinen, – *Gegenseitigkeit*; an sich Entgegengesetzte, dieses gegenseitige Begründen. δ) Was an sich ist, ist eben ein solches, das nicht Vermitteltes durch ein Anderes; es ist das Unmit-

telbare, es ist, weil es ist, – so ist es ein *Vorausgesetztes*. Es ist ein solcher Grund, aus dem Anderes herkommen soll; – häufige falsche Vorstellung, als ob das Erkennen so beschaffen sei, daß aus einem Grundsatze alles andere abgeleitet werde. Dieser Grundsatz, das Erste, aber ist selbst ein Bestimmtes, als Grundsatz; das Abgeleitete ist ein Anderes als er, steht ihm entgegen. Man meint, weil er allgemein sei, sei es unter ihm enthalten. Allerdings. Allein zugleich ist eben dies seine Bestimmtheit, daß er allgemein ist; und dies Abgeleitete, Besondere ist auch wieder eine andere Bestimmtheit als er. ε) Wird nun *dieses* Bestimmte so vorausgesetzt angenommen, so auch *anderes*.

Diese skeptischen Tropen *betreffen* in der Tat dasjenige, was eine *dogmatische Philosophie* (sie muß der Natur nach in allen diesen Formen selbst sich herumwerfen) nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß etwas behauptet werde, als das Ansich gesetzt werde, – dem Idealismus entgegengesetzt, daß sie ein Sein als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverstand oder formelles Verstehen wie das andere, als ob alle Philosophie, die nicht Skeptizismus ist, Dogmatismus sei. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker sprechen, der etwas behauptet, ist in der Tat nur ein solcher, der ein Bestimmtes, z. B. Ich oder Sein, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre behauptet. Aber die Philosophie, spekulative Philosophie behauptet wohl, aber nicht so ein Bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dies nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dies Sein, Unmittelbare selbst aufhebt (wie bei den Akademikern). Dogmatismus dem Idealismus entgegengesetzt, so ist ebensoviel Mißbrauch und Unverstand mit diesem Geschwätze getrieben worden. Dem

Kritizismus, der überhaupt nichts an sich, nicht Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichseienden als solchen für Dogmatismus, indem er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseins, entgegengesetzt dem Sein, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, absolut beide nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. Platon und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins, nicht als Selbstbewußtsein dem Sein entgegengesetzt ausgesprochen war.
Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kritizismus und Idealismus, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was sie als Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist Bestimmtes und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden nicht widerstehen. Es macht dem Skeptizismus Ehre, über das Negative dies Bewußtsein sich gegeben zu haben und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skeptizismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders zu denken, vorzustellen, irgendeinen Einfall, der zufällig gegen dies behauptete Wissen ist. Es ist nicht empirisches Tun, sondern es enthält wissenschaftliche Bestimmung. Diese Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst und sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will er sich behaupten, – eingebildete Größe seines Individuums. Diese Tropen beweisen das hohe Bewußtsein der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, – ein höheres, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind notwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandesmetaphysik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht. Diese Tropen treffen dogmatische Philosophie, die

diese Manier hat, *ein* Prinzip in einem bestimmten Satze als Bestimmtheit aufzustellen. Solches Prinzip ist immer bedingt; und so hat es Dialektik, Zerstören seiner selbst an ihm. Diese Tropen sind gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie. Die Skeptiker richteten ihre Tropen teils gegen das gemeine Bewußtsein, teils gegen Prinzipien der philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn.

Dies ist nun der Skeptizismus überhaupt, das skeptische Bewußtsein; das Verfahren ist von der höchsten Wichtigkeit, in allem unmittelbar Angenommenen aufzuzeigen, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist. Und die Skeptiker haben so alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser *Anwendung auf verschiedene Wissenschaften* anzugeben, gehört nicht hierher. Die Skeptiker zeigten ein höchst gebildetes dialektisches Bewußtsein hierüber. Diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem konkreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, erfordert eine klare Kraft der Abstraktion, von diesem Bestimmten zu finden, was seine Bestimmtheit ist. Es sind zwei formelle Momente in dieser skeptischen Bildung. α) Es ist die Kraft des Bewußtseins, von sich selbst zurückzutreten und das Ganze, das vorhanden ist, sich mit eingeschlossen – seine Operation –, sich zu seinem Gegenstande zu machen. β) Wir sagen einen Satz, sind mit seinem Inhalt beschäftigt, sein Inhalt ist gedacht, in unserem Bewußtsein auf irgendeine Weise. Von diesem pflegt ein ungebildetes Bewußtsein nichts zu wissen, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, – die Form, in der er ist. Z. B. Urteil überhaupt »dies Ding ist Eins« bemüht sich nur mit dem Eins und dem Dinge, – nicht damit, daß es hier ein Etwas, Bestimmtes auf das Eins bezieht. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche und die Form des Bestimmten, wodurch dieses Haus, das Einzelnes, eins sich setzt mit dem Allgemeinen, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h. eben das Wesentliche ist es, was der Skeptizismus zum Bewußtsein

bringt und woran er sich hängt: das Vorausgesetzte, z. B. Zahl, Eins Fundament der Arithmetik. Nicht um die Sache streitet er, ob sie so oder so ist, sondern das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dies ganze Prinzip des Behauptens greift er an; – nicht die Sache zu geben, ob die Sache so oder so ist, sondern ob die Sache selbst etwas ist. So z. B. von Gott, ob er solche oder solche Eigenschaften habe, fassen sie das Innerste, dies Vorgestellte, Zugrundeliegende auf und fragen, ob es Realität hat; so vom Erkennen – wir erkennen nur nicht die Dinge an sich, Ich ist absolute Gewißheit, Wahrheit –, ob dies Erkennen etwas ist. – So wird ins Wesen eingedrungen.

Sextus nimmt die einzelnen Wissenschaften konkret vor mit vieler Kraft der Abstraktion. So setzt er z. B. die Bestimmungen der Geometrie sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich. So greift in der Mathematik Sextus das an, daß man sagt: es gibt einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins usf. Alle Bestimmungen der Wissenschaften nimmt er vor und zeigt an ihnen das Andere ihrer selbst auf. So z. B. Punkt und Raum lassen wir unbefangen gelten. Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er keine Dimension, so ist er nicht im Raume. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dies aber einen Sinn haben soll, so muß es räumlich sein und als Räumliches Dimension haben, – so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Anteil an dem Raum, ist selbst räumlich, – ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.

Der Skeptizismus hat also auch eigentlich spekulative Ideen behandelt und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der spekulativ philosophischen Methode. Auf solche Weise findet der Skeptizismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. Soviel Kraft nun aber auch diese Momente

seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewußtsein haben, so *unkräftig* ist er *gegen das Spekulative*. Denn was die spekulative Idee selbst anbetrifft, so ist diese eben nicht ein Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt, ist nicht endlich; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, den Gegensatz in ihr selbst: sie ist in sich rund, enthält dies Bestimmte und sein Entgegengesetztes an ihr, diese Idealität in ihr selbst. Insofern diese Idee selbst nach außen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen; aber eben dies ist ihre Natur und Realität, sich selbst so fortzubewegen, daß sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem entgegengesetzten Bestimmten setzt und sich so zum Ganzen organisiert, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in eins zusammenfällt. Das braucht der Skeptizismus nicht mehr zu tun. Im Spekulativen ist das Andere schon selbst enthalten. Das ist andere Identität als die des Verstandes. Der Gegenstand ist konkret in sich, sich selbst entgegengesetzt. Ebenso ist aber Auflösung dieses Gegensatzes selbst vorhanden. Das Spekulative kann so nicht als Satz ausgedrückt werden.

An dies eigentlich Spekulative hat sich nun der Skeptizismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche sind seine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen selbst etwas angetan hat. Das Vernünftige, erkannt, tut das selbst gegen das Bestimmte, was der Skeptizismus tun will. Indem diese Tropen die Kraft haben, das bestimmte Sein oder Gedachte als ein Endliches, somit als ein nicht Anundfürsichseiendes und Wahres aufzuzeigen, aber gegen spekulative Ideen ohne Wirkung sind, weil diese das Dialektische und das Aufheben des Endlichen in sich selbst haben, so ist, wie der Skeptizismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dies, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine Denkbestimmung oder einen Verhältnisbegriff, eine endliche Bestimmung erst in dasselbe

hineinbringt, an die er sich hält, die aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentiert, – d. h. daß er es falsch auffaßt und es nun so widerlegt. Oder (also) er gibt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skeptizismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Roheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleichkommt. So wird auch jetzt das Spekulative in etwas Rohes verwandelt. Man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Spekulativen genommen hat.

Das, was am unbefangensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer spekulativen Philosophie sei; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden und ihr nichts angedichtet, angeheftet, verändert zu werden. (Es ist Vorstellung der nicht spekulativen Wissenschaften: Grundsatz ist entweder Voraussetzung, unbewiesen; oder erfordert Beweis, so enthält dieser den Grund.) Von diesem Grundsatze wird nun der Beweis gefordert; aber der Beweis setzt selbst schon etwas anderes, etwa die logischen Regeln des Beweises, voraus. Diese logischen Regeln sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müßten; so geht es fort ins Unendliche, – oder eine absolute Voraussetzung, der eine andere entgegengestellt werden kann. Allein eben diese Formen von Satz, einem folgenden Beweise usf. kommen in dieser Gestalt dem Spekulativen nicht zu: hier der Satz und getrennt davon der Beweis; sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist dieses Selbstbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen, – noch so, daß der Beweis einen anderen Grund, Mittelbegriff herbeibringt, andere Bewegung ist, sondern an ihm selbst.

(Dieser Skeptizismus gehört dem Verfall der Philosophie und der Welt an. Sextus unterscheidet drei Philosophien.[35] Mit Platon weiß er nicht, was anzufangen.)

35 M: ibid. I, c. 1, § 1–4

Sextus Empiricus[36] kommt so z. B. auch auf die spekulative Idee über den *intellectus,* daß er sich selbst erkenne, als das Sichselbstdenken des Denkens: daß das Denken das Denken des Denkens sei, das absolute Denken, »oder daß die Vernunft sich selbst begreift« und in ihrer Freiheit bei sich selbst ist. Dies sahen wir bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentiert Sextus Empiricus auf folgende Weise: »Die Vernunft, die begreift, ist *entweder* das Ganze, *oder* sie ist nur ein Teil.« (Von diesem Verhältnis ist hier gar nicht die Rede. Zum Wissen des Spekulativen gehört, daß es außer dem *Entweder-Oder* noch ein Drittes gibt; es ist *Sowohl als auch,* und *Weder, Noch.*) »Ist sie als das Begreifende das Ganze« (die ganze Vernunft), »so bleibt nichts übrig für das Begriffene«, den Gegenstand, Inhalt. »Ist die subjektive begreifende Vernunft aber nur ein Teil«, der nicht einen anderen Teil begreift (so wird also das Andere nicht begriffen), sondern »sich selbst begreift, so ist dieser Teil als begreifender wieder entweder das Ganze« (als das Ganze genommen in anderer Rücksicht), so tritt wieder dieselbe Argumentation ein, »es bleibt nichts dem Begriffenen übrig« usf. »Oder wäre das Begreifende so ein Teil, daß das Begriffene der andere Teil ist, so begriffe das Begreifende nicht sich selbst«, dächte das Denken nicht sich selbst, sondern den anderen Teil; die zwei Teile sind verschieden voneinander. – Es erhellt aber, α) daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skeptizismus hier in das Verhältnis des Insichselbstdenkens des Denkens das Verhältnis (die so flache Kategorie) vom Ganzen und vom Teile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Teilen gebildet wird und diese Teile das Ganze ausmachen, mithin Teile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Teil ist nun aber kein Verhältnis der Vernunft zu sich selbst;

36 M: *Adversus mathematicos* VII, § 310–312

dies Verhältnis ist viel zu untergeordnet, ganz ungehörig, um in die spekulative Idee gebracht zu werden. Alsdann β) daß er dies Verhältnis in dem Sinne als etwas Wahrhaftes unmittelbar gelten läßt, wie in der gemeinen nichtigen Vorstellung (die Reflexion ist so in einem solchen Verhältnisse, hat kein Arges daran): ein Ganzes; also bleibt außer ihm nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dies, sich entgegengesetzt zu sein: einmal als Ganzes einfach dasselbe als die Teile, die dasselbe sind, was das Ganze; sie machen zusammen das Ganze aus. Es ist gerade das Sichselbstbegreifen der Vernunft, wie Ganzes und alle seine Teile, – wenn es in seinem rechten spekulativen Sinne genommen wird. So aber wie Sextus sagt: es ist nichts außer dem Ganzen, – allerdings: es selber, als die Vielheit seiner Teile. Es ist vorausgesetzt, daß beide als Andere gegeneinander verharren; im Spekulativen sind beide Andere, ebenso sind sie aber auch nicht Andere, das Andere ist ideell. Die Argumentation beruht also darauf, daß in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird und dann dagegen argumentiert wird, nachdem sie so verunreinigt ist. Das Verhältnis vom Ganzen und Teil gehört nicht hierher; es wird eine Bestimmung in die Idee hineingebracht, um sie danach einseitig zu isolieren, ohne daß das andere Moment ihrer Bestimmung hinzugenommen wird. Ebenso ist es, wenn man sagt: Objektivität und Subjektivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden. Man hält sich, sagt man, an die Worte; aber die Bestimmung ist so einseitig, – das Andere gehört auch dazu, daß diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern aufzuheben ist.

Dies mag genug sein vom wissenschaftlichen Wesen des Skeptizismus; und wir haben damit den zweiten Teil der griechischen Philosophie beendet. Schulze ignoriert diese Stellung des Skeptizismus ganz. Schulze gibt Unterscheidung seines Skeptizismus vom alten. Der wahre Unterschied ist, daß Schulze nichts kennt als α) Dogmatismus und β) Skeptizismus, – nicht die dritte Philosophie.

Der *allgemeine Standpunkt des Selbstbewußtseins* in dieser zweiten Periode ist allen diesen Philosophien gemein, – die Freiheit des Selbstbewußtseins durch das Denken zu erringen. Soweit sehen wir nun im Skeptizismus die Vernunft gekommen, daß alles Gegenständliche, es sei des Seins oder des Allgemeinen, für das Selbstbewußtsein verschwunden. Der Abgrund des Selbstbewußtseins des reinen Denkens hat alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, – nicht nur Denken erfaßt und außer ihm ein erfülltes Universum; sondern positiv ausgedrückt ist das Resultat, daß das Selbstbewußtsein sich selbst das Wesen ist. Äußerliche Objektivität ist nicht als ein gegenständlich Seiendes, noch als allgemein Gedachtes; sondern das *ist*: Es ist *einzelnes* Bewußtsein, und das *einzelne* Bewußtsein ist *allgemein*. Wenn es für uns Gegenstand ist, – für es ist dies nicht sein Gegenstand; sondern es hat daher die gegenständliche Weise. Der Skeptizismus zieht kein Resultat oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts anderes als das Einfache; oder wenn der Skeptizismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, Ataraxie, in der Tat selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, – aber eine Allgemeinheit oder Sein, die Allgemeinheit des einzelnen Selbstbewußtseins ist. Das skeptische Selbstbewußtsein aber ist dies entzweite Bewußtsein, das einerseits die Bewegung, Verwirrung seines Inhalts ist; es ist eben diese alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig ist, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was sich ihm darbietet. Es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es ist ein vollkommen empirisches Dasein. Auf einer andern Seite ist sein einfaches Denken die Ataraxie des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität ist vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, – seine Einheit mit sich selbst etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder Inhalt, der es sei. Es ist in der Tat der sich völlig aufhebende Widerspruch, – Einfachheit und reine Verwirrung.

Der Geist, dazu gekommen, sich in sich selbst zu vertiefen, erfaßt sich als das Denkende, Letzte, als Unendliches. Das ist Bewußtsein der Unendlichkeit des Geistes in sich. Der Flor dieser Philosophien fällt in die römische Welt, wo aus dieser äußerlichen, toten Welt, aus der Abstraktion des römischen Prinzips (dem Republikanischen und dem Despotismus der Kaiser) der Geist in sich zurückgeflohen ist, – aus einem Dasein, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellektualität. Dieses ist vollkommenes *Unglück*, Entzweitsein *der Welt* in sich. Der Geist könnte nur in sich Versöhnung finden. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist zugleich Philosophieren. Das Denken ist abstrakt bei sich als totes Erstarren und passiv nach außen; ebenso bewegt es sich aber auch in sich, beachtet alle Unterschiede. Die Eudämonie wird nur innerlich gesucht; das ist Standpunkt eines gebildeten Denkens. Das Individuum sorgt so für sich, sucht in sich seine Befriedigung. Darauf geht der ganze Zweck der Welt; Gutes kann nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden in jedem einzelnen Falle. In der äußerlichen Wirklichkeit wird nicht vernünftige Welt gefunden. Unter den römischen Kaisern sehen wir berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, so Antonin und andere; sie sahen dies aber als Befriedigung ihres Individuums an, – zum Gedanken sind sie nicht gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben.

Die nächste *Stufe*, welche das Selbstbewußtsein erreicht, ist, daß es ein Bewußtsein über das erhält, was es so geworden oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtsein ist sich das einfache Wesen; es gibt keine andere Wesenheit mehr für es als diese, die sein Selbstbewußtsein ist. Diese ist ihm noch nicht im Skeptizismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Als Bewußtsein ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische nur der verschwindende Inhalt, dieser verschwindende nicht in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken des-

selben ins Selbstbewußtsein, und das Sich-zum-Gegenstand-Werden des Selbstbewußtseins; so daß das Wesen die Form eines seienden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtsein nicht ein Fremdes ist wie im Skeptizismus. Es ist sich zugleich α) nicht das unmittelbar nur seiende Einfache, völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach, unter Seele meinen wir das seiende unmittelbare Einfache; sondern sie ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Anderssein in sich zurückkehrt, – das Allgemeine. β) Diese Macht »Ich bin bei mir selbst« und dieses Allgemeine hat sich ebenso die Bedeutung des Seins, das gegenständliches Wesen, – ein Bleiben für es hat, nicht Verschwinden wie bei den Skeptikern; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der *Intellektualwelt* gelegt, eines Reichs Gottes, – Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr; und das ist der Standpunkt der *alexandrinischen Philosophie.*

Dritter Abschnitt
Neuplatoniker

Der Skeptizismus ist Vernichtung der bestimmten Prinzipien. Im Stoizismus und Epikureismus sahen wir die bestimmten Prinzipien in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt; der *eine* Gegensatz ist die Quelle, das Prinzip aller Gegensätze. Der Skeptizismus ist das Nichts dieser als absolut aufgehobenen Gegensätze; so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind. Die Idee muß jetzt als in sich konkrete zum Bewußtsein kommen.

Dies Dritte ist nun, als das Dritte, das Resultat des ganzen Vorhergehenden. Mit diesem Dritten, was das Konkrete ist,

geht eine ganz andere Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, das Wegwerfen des Kriteriums, des subjektiven Erkennens, überhaupt endlicher Prinzipien; denn auf diese geht das Interesse des Kriteriums. Es ist dies Dritte die Gestalt der Philosophie, die mit dem Christentume, mit dieser Revolution, die sich in der Welt gemacht hat, auf das engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, war jene Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich, diese unendliche Subjektivität ohne Objektivität, der Skeptizismus, dies rein negative Verhalten gegen alles äußerliche Dasein, Erkenntnis, gegen alles Bestimmte, Geltende, Feste, Wahre. Diese Rückkehr in das subjektive Bewußtsein ist eine Befriedigung in sich selbst, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Bestimmten, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraktion in sich. Dies Aufgeben alles Objektiven ist der letzte Standpunkt; es ist die absolute Armut an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres sein soll. Es ist bemerklich gemacht, daß das stoische und epikureische System dasselbe Resultat und Ziel haben; aber im Skeptizismus ist diese Entäußerung alles Bestimmten vollendet, und damit ist gesetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philosophie hatte den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtsein in seinem Denken als das Absolute wußte; aber sie verwarf nunmehr dessen subjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtsein hiervon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Es geschah dies vornehmlich mit Gebrauch und auf dem Grund Platonischer, aber auch Aristotelischer und Pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehen der Welt, zerstört alles Bisherige und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbst-

bewußtsein ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtsein hat, – dies Prinzip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseins und der Bildung an. Dies Prinzip ist als allgemeines Rechtsprinzip, daß der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als von allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.

Was das Äußerliche, Politische anbetrifft, so ist es die Form der Philosophie in der römischen Welt. Der Charakter der römischen Welt ist die abstrakte Allgemeinheit gewesen, die als Macht diese kalte Herrschaft ist, in der alle besonderen Individualitäten, individuellen Volksgeister aufgehoben worden sind, alle Schönheit zerstört ist. Wir sehen Leblosigkeit; die römische Kultur ist selbst dies, ohne lebendige Innerlichkeit sich zum Bewußtsein zu bringen. Die Dichtkunst ist nicht eigentümlich, – entlehnt; ebenso Philosophie. Sie ist Verstandesphilosophie, so Ciceros Philosophie; er hat, wie wenig Philosophen, gänzliche Bewußtlosigkeit über die Natur des Zustands seines Staats. Die Römermacht ist der reale Skeptizismus. Die Welt in ihrer Existenz hat sich nun in zwei Teile geteilt, einerseits die Atome, die Privatleute, und andererseits ein äußerliches Band derselben; und dies nur äußerliche Band ist die Herrschaft, die Gewalt als solche, und ebenso verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiser. Es ist die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es ist das Zurückziehen ins Privatleben, in Privatzwecke, Interessen. So ist es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was sich auf das Eigentum der einzelnen Person bezieht. Diesen Charakter der abstrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden ist mit der Vereinzelung der Atomistik, sehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; beides entspricht sich ganz und gar.

Von hier nun ist es, daß der Geist weitergeht, einen Bruch in sich macht, aus seiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geist und in der Wahrheit ist, die nicht in äußerlicher Gestalt einzelner Gegenstände ist, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, sondern absolute Objektivität, die aber, wie gesagt, aus dem Geist geboren ist und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es ist die Rückkehr zu Gott einerseits, andererseits das Verhältnis, die Manifestation, Erscheinung Gottes für den Menschen, wie er an und für sich ist in seiner Wahrheit, wie er für den Geist ist. Dies ist der Übergang, daß das Objektive, der Geist, sich wiederherstellt, daß die Objektivität des Denkens, die sich nur subjektiv erfaßt hat, sich gegenständlich wird.

In der römischen Welt ist mehr und mehr das Bedürfnis rege geworden, aus der schlechten Gegenwart in den Geist sich zurückzuziehen und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen und der Schmerz eingetreten über diesen Bruch, sich in sich selbst zurückzuziehen. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß von der Entwicklung der Vernunft, sondern auch von der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht. Die götterlose, rechtlose und unsittliche Welt treibt den Geist in sich zurück. In Rom dringen alle jene mysteriösen Kulte ein; aber die echte Befreiung des Geistes ist im Christentum erschienen, in ihm kommt der Geist zu sich und zu seinem Wesen.

In anderen Gestalten aber ist hier teils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nichts mehr für sich, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der, ein Magier, sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden Orakel durch Bäume, Tiere usf. gegeben, wo nicht unterschieden göttliches Wissen als Wissen des Ewigen und Zufälligen war.) Es gehört hierher der

Wunderglaube, nicht, daß die Götter Wunder tun, sondern die Menschen, die Notwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Unglauben an die gegenwärtige Natur ist ebenso der Unglaube an das Vergangene (die Geschichte) vorhanden, daß es nur dies gewesen sei, was es war. Alle Geschichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geschichte, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung; sie sind ein in sich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Wesen, und einen leeren Buchstaben, der ihre Wirklichkeit ist. Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, sie lügen an einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in sich finden. Wie alle Götter in *ein* Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in *eine*, alle Vorstellungsarten absorbieren sich in *einer*. Sie ist diese, daß das Selbstbewußtsein – ein wirklicher Mensch – das absolute Wesen ist. Was das absolute Wesen ist, wird ihm jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch, noch nicht der Mensch oder das Selbstbewußtsein überhaupt.

Die *eine* Form dieses konkreten Prinzips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins in sich. Das ist die Form des Geistes überhaupt; nur als in sich sich bestimmendes Denken hat der Geist Sinn. Das ist reine Identität des Denkens, das sich weiß, sich in sich unterscheidet und nach der Seite dieses Unterschiedes sich bestimmt, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt. Das ist das Konkrete. Daß das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewußtseins gewußt wird, so daß die Bestimmungen in allen Formen entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewußtsein. Diese Sphäre gehört nicht hierher. Das ist die Sphäre der

Religion, die in einem *diesen* Menschen das Göttliche weiß.

Dies, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtsein ist, dies Wissen ist jetzt der Weltgeist. Er ist dies Wissen, aber weiß dies Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieses Wesen ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtsein, aber es ist in seiender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und an einem bestimmten Orte, ist ihm dieser absolute Geist, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseins; oder das Selbstbewußtsein ist noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtsein, oder als innere Anschauung – eine Anschauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiste haben.

Die andere Form ist, daß dies Konkrete in abstrakterer Weise aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abstrakt ist, geht ihm noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben; diese Seite fehlt noch in dieser Gestalt der Philosophie. Diese ist ein Fortschritt, den der Geist in seinem Selbstbewußtsein tat; dieser ist nicht allein auf philosophische Entwicklung eingeschränkt. Er ist auch Umschlagen der Weltgeschichte, im Mysterium, im Innersten; in der Philosophie mußte er ebenso notwendig erfolgen.

Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im Denken, in Begriffen ausgesprochen worden, aber teils wie im Selbstbewußtsein als absolutes Wesen unmittelbar seiend, fällt in die Philosophie. Aber jenes Wissen vom Wesen als Geiste, insofern es nicht erkannt, nicht begriffen ist, gehört ihr eigentlich nicht, sondern der Religion an, weil in dieser es unmittelbar in der Anschauung ist. In der christlichen Religion ist das absolute Wesen so vorgestellt, aber nicht be-

griffen; in der Tat tut die Philosophie nichts anderes, als diese Idee des Christentums begreifen.

Der absolute Geist ist dieses, daß er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt, – die skeptische Bewegung des Bewußtseins, aber so, daß das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewußtseins hat. In der christlichen Religion zuerst ist dies geistige Wesen so vorgestellt worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft; diese ist gesetzt rein als ein Anderes. Hierzu tritt dann späterhin dies Moment hinzu, daß dies Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen, sondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst; und sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen, und der Geist ist allgemeiner Geist.

Diese Idee des Geistes erschien, wie gesagt, den Christen zuerst in dieser bloßen Form der Vorstellung, Gott; und dieser ist das einfache Wesen der Juden außerhalb des Selbstbewußtseins (er denkt, aber nicht das Denken), jenseits der Wirklichkeit, das Anderssein der sinnlich angeschauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens. Entgegen steht jenem ebenso ein einzelner Mensch und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, einerseits als eine glaubende Gemeinde, die dies nur in der Vorstellung, die Wirklichkeit, Realität dieser Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dies tut, Subjekt ist, sondern Gott ist diese Bewegung, so daß alles dies

nicht geschehe als ein zufälliger Entschluß und Ratschluß Gottes, dem es einmal eingefallen sei, so zu handeln, sondern diese Bewegung als sein Wesen, als seine ewige Notwendigkeit an ihm selbst, d. h. sein Notwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt, nicht äußerlich dies tut, sondern diese erscheinenden Momente an ihm selbst ist, – so finden wir bei philosophischen oder, bestimmter, platonischen Juden sie ausgesprochen.

Die Entstehung der Vorstellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland aneinander gerungen. Die orientalische freie Allgemeinheit und die europäische Bestimmtheit ist der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch Allgemeinheit des Denkens; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Dasein gegenüber. Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Prinzip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt. Die Durchdringung dieser Prinzipien ist die Geburtsstätte für diesen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien ist die Form dieser Philosophie ausgebildet, aber zugleich mit Rücksicht auf das Frühere. In der pythagoreischen Philosophie sahen wir schon den Unterschied, die Trias. Bei Platon sahen wir die einfache Idee des Geistes: die einfache, unteilbare Substanz, die Natur des Einen; die teilbare, das Anderssein; und das Dritte aus beiden zusammengemischt, das Zurückkehren in die Einheit. Das ist das Konkrete, aber nur so in einfachen Momenten, nicht auf die umfassende Weise, daß das Anderssein überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseins ist und daß die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtsein ist, – nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles ist die ἐνέργεια als das sich selbst denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieses Konkreten schließt sich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Teil unscheinbaren Anfänge dessen liegen, was jetzt zur Hauptsache wird. Diese Philosophie heißt neupythagoreisch und *neuplatonisch*, man kann sie auch neuaristotelisch nen-

nen; sie haben ebenso den Aristoteles bearbeitet als den Platon und sehr hoch geschätzt.

Bei den Stoikern haben wir besonders diese Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich gesehen, daß der Geist durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, selbständig, unabhängig in sich ist. Zugleich haben wir daselbst eine Objektivität gesehen: der λόγος, der νοῦς ist das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Substantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenso haben wir in den früheren Philosophien gesehen, daß der νοῦς das Wesen der Welt ist. – Aber der Unterschied zwischen diesem Standpunkt und dem jetzigen ist näher aufzufassen. Wir haben bei Aristoteles gesehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge gefaßt, begriffen hat und daß er den Begriff für das Wahrhafte derselben anerkennt. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dies Systematische auf das Bestimmteste herausgehoben worden, wenn Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens ist im Stoizismus wesentlich zur Grundlage geworden. Diese Grundlage, die der Logos ist, haben wir aber zu fassen, wie sie sich bestimmt hat, daß sie nämlich nur substantiell gewesen ist; oder der stoische νοῦς, λόγος hat einen Pantheismus vorgestellt. Dieser aber ist zu unterscheiden von der Philosophie, dem Gedanken, dem Bewußtsein des Geistes. Es ist das Nächste, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre bestimmt, daß man dies sodann als Pantheismus vor sich hat. Es ist der Anfang der Erhebung des Geistes, alles lebt in der Welt, es ist ein Leben und eine Idee; aber diese substantielle Form hat im Stoizismus diese Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbstbewußtsein aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besonderen Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz, diesen νοῦς denkt, von da zum Besonderen übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen usf. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen

unmittelbar ins Besondere oder unmittelbar ins Endliche; denn es sind endliche Gestalten. Das Konkrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, daß das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichung ist ohne Rückkehr in sich selbst. Dasselbe Verhältnis findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es ist ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abstraktum, – eine Gestaltung Gottes. Aber dies Bestimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum schönen Gott, zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objektivität muß nun von der Art sein, daß sie adäquat ist dem anundfürsichseienden Allgemeinen; dies Adäquatsein fehlt den Göttergestalten wie den Gestalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich sind.

Das Bedürfnis ist also jetzt, daß das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektiviert, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, – ihre Gegenständlichkeit sei eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, – Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dies erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivierungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürsichseienden selbst adäquat ist. Dies ist der allgemeine Standpunkt, aus

dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Äußerlichkeit eine innerliche bleibt und so eine versöhnte ist; und dies ist so die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt.

Wir sehen in dieser Periode die platonische Philosophie hervorkommen, die aber als eins mit der aristotelischen gewußt wurde. Die Grundidee dieser neupythagoreischen – auch neuplatonischen oder alexandrinischen – Philosophie war: das Denken, das sich selbst denkt, der νοῦς, der sich selber zum Gegenstande hat. Es ist also erstens das Denken; dieses hat zweitens ein νοητόν; drittens diese beiden sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstande sich selbst. Das sind drei, das eine und das andere und die Einheit beider. Diese konkrete Idee ist wieder hervorgekommen und in der Ausbildung des Christentums, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und diese Idee ist das Wesen an und für sich.

Diese Idee entwickelte sich von Platon und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den ersteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchstes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichtum der Gedanken des Geistes und der Natur vor und wird so aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, daß dieses Endliche, dieser weitere Inhalt von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise, d. h. in einem allgemeinen Gegensatze aufgefaßt wurde. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen, und bei Platon ist das Entwickelte, Begriffene nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Dieser gesamte Inhalt mußte erst in einfacher Form, aber in einer endlichen zusammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skeptizismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besonderen und Endlichen, welche das Wesen des letzteren ausmacht, ist von Platon und Aristoteles nicht geschehen und so die Idee von ihnen nicht

als das alles Enthaltende gesetzt worden. Jetzt ist der Gegensatz aufgelöst und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besonderen geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon und strebt, es denkend weiterzubestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Prinzip der Evolution, der freien Entwicklung enthalten; alles andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Und wenn der Geist zum Besonderen fortgeht, so ist dies Besondere bestimmt als in dieser Idealität schlechthin enthalten, was der Geist als Unterworfenes weiß und so erhält. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie.

Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der Geist an und für sich, ist jetzt der Gegenstand, der absolute reine Geist in sich und dessen Tätigkeit in sich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abstrakte gewußt, sondern als das Konkrete in sich selbst, und dieses Konkrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, tätig in sich, das eine und das andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstrakte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte besonders das Interesse des Geistes für sich: erstens daß dies subjektiv gewordene Bewußtsein das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dies Anundfürsichseiende aus sich heraussetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dies, das Anundfürsichseiende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich, ist Gott), daß Gott nun manifestiert wird, in die Erscheinung tritt, d. h. daß er für das Bewußtsein ist. Damit tritt das Verhältnis des Menschen zu diesem seinem Gegen-

stande, dem absolut Wahren ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse hat, ist nicht ein Verhältnis zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was soeben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältnis aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf sich, dieses Reden von dem Weisen; beides ist aufgehoben nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus war, soll auch für das Subjekt erreicht werden, aber vermittelt durch Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseiende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, sondern wesentlich durch die Richtung auf dasselbe, so daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dies ist der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menschen darauf, so daß das, was für den Menschen Zweck ist, nur erreicht wird durch diese Richtung, – daß an dem Objekt, was als frei, fest gegenübersteht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es sind hierin Gegensätze enthalten, um deren Vermittlung es wesentlich zu tun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der Mensch in seiner Freiheit diesseits, der sich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; – diese Freiheit des Menschen, diese reine Innerlichkeit, die sich selbst absolut, aber nur formell absolut ist. Die Freiheit des Menschen in ihm heißt, weil er als Selbstbewußtsein nur denkend ist, die reine Beziehung auf sich und diese Beziehung das Absolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieser Gegensatz tritt nun hier hervor und nimmt notwendig das Interesse des Geistes in Anspruch. Insofern nun auch der menschliche Wille als negativ gegen das Objektive sich bestimmt, so entsteht das Böse, das Übel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein weiteres wesentliches Moment ist die Bestimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt

werden muß. Er ist jetzt wesentlich zu bestimmen als das Anundfürsichseiende, aber als konkret; und dies gehört dann zum Begriff des Geistes. Es ist unerläßlich, daß Gott im Verhältnis zur Welt, zum Menschen gedacht wird, insofern Gott ein lebendiger Gott ist; dies Verhältnis zur Welt ist dann ein Verhältnis zu einem Anderen, und damit ist Unterscheidung, Bestimmung gesetzt. Das Verhältnis zur Welt erscheint also zunächst als Verhältnis zu einem Anderen, was außerhalb Gottes ist; aber weil es sein Verhältnis, seine Tätigkeit ist, so ist dies, das Verhältnis in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Anderssein des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist wesentlich Moment, das in ihm zu denken ist, – oder Gott ist in ihm selber konkret, in sich selbst aufschließend, also als unterschiedene Bestimmungen in sich setzend. Dies Unterscheiden in ihm selbst ist der Punkt, wo das Anundfürsichseiende zusammenhängt mit dem Menschen, mit dem Weltlichen. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dies ist eine Bestimmung in ihm selbst, und diese Bestimmung ist zunächst eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und diese Bestimmung ist der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterscheidung in sich ist der Vermittlungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dies in ihm selbst an. Die Wurzel desselben ist, daß Gott sich in sich selbst unterscheidet, – seine konkrete Natur.

Auf diese Weise sind denn also die Bestimmungen, Besonderungen einerseits seine Bestimmungen, Ideen in ihm selbst, sein Erzeugnis in sich selbst, so daß das, was nachher endlich erscheint, noch in ihm selbst ist, die Welt in Gott selbst, die göttliche Welt; an der hat Gott angefangen sich zu unterscheiden, und an ihr ist der Zusammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm selbst. Das Unglück der römischen Welt lag in dieser

Abstraktion, – darin, daß der Mensch seine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen; dies bestand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Wasser usf., und dann der Staat, das politische Leben ein solches war, in dem der Mensch sich befriedigte, sein Wahres, sein Höchstes hatte; jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart ist die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die sittliche Welt ausmacht. Dieser Gestaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und sittlichen Natur ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben des Menschen in der Einheit mit der Natur nennt und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Diese Gestaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politisches haben sich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt ist den Menschen erschienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Mensch hat sie von dem Wahren, dem Gott getrennt und hat so Gott im Geist erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weise sei, in der Gott dasei, sondern die Weise sei in ihm selbst, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise wieder gesetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbestimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Interesses aus.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt sich nun als Ordnung des Heils, Kultus, besonders aber auch als Philosophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, daß der Zweck ist, dieser intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum sich dazu fähig, angemessen machen soll.

Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhälnis zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott denkt. Es ist nicht, wie man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dies

Verhältnis doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältnis; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen.
Bis zur Negation des Natürlichen geht also das Denken fort; jetzt ist es darin, das Wahre nicht in einer existierenden Weise zu suchen, – aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht seine Bestimmung hat auf natürliche Weise, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, sondern was die Bestimmung aus ihm selbst, aus seiner eigenen Natur hat. Dies sind die Hauptmomente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philon, dem Juden, zu sprechen und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. Philon

Philon, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben.[1] Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseins als philosophisches Bewußtsein aufgehen sehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volkes nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizubringen. Legendenhaft ist es, daß er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen sei und dort den Apostel Petrus kennengelernt habe. Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele sind vorhanden; z. B. *Vom Bau der Welt (De opificio mundi); Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis);*

1 M: Brucker II, 797

De victimas offerentibus; Vom Gesetz der Allegorien (Lex allegoriarum); De somniis; Daß Gott unveränderlich sei (Quod Deus sit immutabilis). Sie sind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philon war wegen seiner πολυμάθεια berühmt und mit den griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die platonische Philosophie und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philosophie aufzuzeigen, dieselben spekulativ zu erklären. Die Geschichte des jüdischen Volks legt er zugrunde, kommentiert sie. Aber er hat dieses an ihm, daß die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten und er aus eben den Worten einen mystischen und allegorischen Sinn allenthalben in sie hineinlegt, Platon in Moses findet, – dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner in der griechischen Mythologie Philosopheme erkannt haben. Einige seiner Schriften sind so nur allegorisch mystische Erklärungen, z. B. von der Schöpfungsgeschichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt, – ein Ausdruck, der mit jenem vermischt zugleich noch höchst unrein [ist] und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung sich vermengt. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genötigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenso die Heiden im Homer und in der Volksreligion, tiefere Bedeutung zu suchen und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit; das Verständige in den Vorstellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Hauptmoment ist, daß einerseits noch die Vorstellung von der Wirklichkeit gebunden ist an diese Formen und daß andererseits es nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen; so entsteht daher das Bestreben, diese Formen tiefer zu fassen. Jüdische, heidnische Religion

als äußerliche Geschichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben sein könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretiert, wie man sagt, oder herausinterpretiert, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dies nicht darin gewesen sei. Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usf. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sei; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtsein zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dies, so ist es schon an das Bewußtsein herausgebracht; dies Herausbringen ist also das Wesentliche. Das Andere ist, daß, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion usf. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtsein, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sei nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtsein war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. Einerseits ist das Zum-bestimmten-Bewußtsein-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen, aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philons Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden; so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Äußerliche wird nicht nach seiner Notwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zusammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorstellungen des Philon (nur sie haben wir zu betrachten) sind etwa folgende:

1. Die Hauptsache ist, *Gott zu erkennen.* Erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeschaut werden, durch

die ὅρασις.[2] Dies nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes[3]; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo Gott näher ist und angeschaut wird.[4] Wir können dies ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht[5], – ganz in morgenländischer Weise. Das Licht ist freilich das Einfache; dagegen erkennen heißt: Bestimmtes wissen, als ein Konkretes in sich selbst. Solange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem also Philon sagt, »dieses Eine ist Gott als solcher«, kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christentum ist dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze ist Gott der Geist.

Zweitens: »Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist der λόγος, die denkende Vernunft, der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält.« Eigentlich ist dies schon ein Widerspruch; denn das Bild kann nur darstellen, was die Sache ist; ist also das Bild konkret, so ist auch das Ursprüngliche als konkret zu fassen. »Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen.« Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das ὄν, das reine Sein (nach Platon).[6] Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philon schränkt den Namen Gottes nur auf das Wesen ein, das reine Sein. Gott als solcher ist nichts als dies Sein; er

---

2 M: *De confusione linguarum*, p. 358; *De specialibus legibus* II, p. 806–807

3 M: *De opificio mundi*, p. 15; *De migratione Abrahami*, p. 393

4 M: *De migratione Abrahami*, p. 417–418

5 M: *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301–302; *De monarchia* I, p. 816; *De nominum mutatione*, p. 1045; *De Cherubinis*, p. 124; *De somniis*, p. 576

6 M: *De opificio mundi*, p. 4–6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597, 599

als äußerliche Geschichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben sein könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretiert, wie man sagt, oder herausinterpretiert, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dies nicht darin gewesen sei. Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie usf. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sei; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtsein zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dies, so ist es schon an das Bewußtsein herausgebracht; dies Herausbringen ist also das Wesentliche. Das Andere ist, daß, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion usf. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtsein, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sei nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtsein war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. Einerseits ist das Zum-bestimmten-Bewußtsein-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen, aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philons Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden; so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Äußerliche wird nicht nach seiner Notwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zusammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorstellungen des Philon (nur sie haben wir zu betrachten) sind etwa folgende:

1. Die Hauptsache ist, *Gott zu erkennen*. Erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeschaut werden, durch

die ὅρασις.[2] Dies nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes[3]; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo Gott näher ist und angeschaut wird.[4] Wir können dies ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht[5], – ganz in morgenländischer Weise. Das Licht ist freilich das Einfache; dagegen erkennen heißt: Bestimmtes wissen, als ein Konkretes in sich selbst. Solange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem also Philon sagt, »dieses Eine ist Gott als solcher«, kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christentum ist dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze ist Gott der Geist.

Zweitens: »Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist der λόγος, die denkende Vernunft, der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält.« Eigentlich ist dies schon ein Widerspruch; denn das Bild kann nur darstellen, was die Sache ist; ist also das Bild konkret, so ist auch das Ursprüngliche als konkret zu fassen. »Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen.« Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das ὄν, das reine Sein (nach Platon).[6] Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philon schränkt den Namen Gottes nur auf das Wesen ein, das reine Sein. Gott als solcher ist nichts als dies Sein; er

---

2 M: *De confusione linguarum*, p. 358; *De specialibus legibus* II, p. 806–807

3 M: *De opificio mundi*, p. 15; *De migratione Abrahami*, p. 393

4 M: *De migratione Abrahami*, p. 417–418

5 M: *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301–302; *De monarchia* I, p. 816; *De nominum mutatione*, p. 1045; *De Cherubinis*, p. 124; *De somniis*, p. 576

6 M: *De opificio mundi*, p. 4–6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597, 599

kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er ist, sondern nur, daß er ist, d. h. eben nur als Sein. Oder Gott als dieses Sein ist nur das abstrakte Wesen; es ist seine Idee. Was er ist, ist er nur als Geist, d. h. eben indem der λόγος, sein Sohn, zu seinem wahren Wesen selbst gerechnet wird, nicht jenem Sein der Name Gottes beigelegt wird, sondern nur der Einheit dieser Momente; diese Einheit enthält das, was er ist. Im Christlichen wird der Name nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern Gott ist Geist; der Sohn ist selbst Bestimmung in Gott. Es ist ganz richtig, daß Gott als Sein nicht erkannt werden könne; denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muß konkret in sich selbst sein. Was erkannt werden kann, ist, daß das reine Wesen nur eine leere Abstraktion ist, – so das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott. Zum Sein ist also dies das andere Moment des Erkennens. Jenes ist ebenso abstrakt, als wenn wir sagen, »Gott der Vater«, d. h. der noch nicht geschaffen hat, dieser Eine, dieser Bestimmungslose in sich, unaufgeschlossen; das Andere aber ist das Bestimmen seiner in sich selbst, das Erzeugen. Und dies Erzeugte ist sein Anderes, was zugleich in ihm ist, ihm angehörig ist, Moment seiner selbst ist, wenn Gott konkret gedacht werden soll. Die Bestimmung des Einen ist das Erste, aber sie ist mangelhaft; Gott ist konkret, lebendig, d. h. er unterscheidet sich in sich, bestimmt sich: dies ist, was auch zu Gott gehört und was hier Logos genannt wird. Es kann also gesagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur gesehen werden, daß er ist. Das Erkennen ist das Wissen von dem bestimmten Gott, von seinem Insichselbstbestimmen, Lebendigsein.

Das Erste, das Wesen selbst ist also das Urlicht: »Es ist der Raum des Universums, das er umschließt und erfüllt.«[7] Nach der Anschauung haben wir das All als Raum; das ist leer.

7 M: ibid., p. 574–575

Gott umschließt dieses All; dieses Wesen »ist sich selbst der Ort und ist von sich selbst erfüllt«. Warum hat er nötig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abstrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle ist das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes und das Dritte aus beiden. »Gott ist sich selbst genügsam; alles andere ist dürftig, leer. Und alles dies erfüllt er dann und hält es zusammen, wird von Nichts umschlossen; er ist eins und alles«[8], die absolute Fülle. Das All ist, wie bei Parmenides, das Abstraktum, es ist nur die Substanz; es bleibt leer bei seiner Erfüllung, das Konkrete ist der Logos. Wie Gott der Raum des Universums ist, so »lebt er in dem Urbilde der Zeit«[9], in dem αἰών, d. h. in dem reinen Begriffe derselben.

2. Seine *Unterschiede* aber oder die Ideen machen den Verstand aus. Dieser Verstand (λόγος) ist dann der herrschende Engel (ἀρχάγγελος), das Bestimmende, was das Bestimmtsein enthält, ein Reich des Gedankens; er ist der Urmensch, erst dies ist tätig, das ὄν noch nicht. Das ist der Mensch als himmlischer Mensch; er kommt auch unter dem Namen σοφία, חָכְמָה, Adam Kadmon, der Aufgang der Sonne vor, – der Mensch in Gott, Gott als Tätigkeit angesehen. Dieser Verstand teilt sich nun in Ideen, die von Philon auch Engel (ἄγγελοι, Boten) genannt werden. Diese Auffassungsweise ist noch nicht im reinen Gedanken; Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben.

Dieser λόγος ist die erste ruhende Gedankenwelt, wenngleich schon unterschieden. Ein anderer λόγος aber ist der hervorbringende, tätige (λόγος προφορικός), als Rede. Das ist Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist.[10] Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes angesehen worden, die Rede ist nicht körperlich; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwun-

8 M: *Liber legis allegoriarum* I, p. 48
9 M: *Quod Deus sit immutabilis*, p. 298
10 M: *De vita Mosis* III, p. 672

den, das Dasein ist so immateriell. »Gott sprechend schuf er sogleich, nichts zwischen beide setzend«; das Geschaffene bleibt ein Ideelles wie die Rede. »Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das Werk Gottes.«[11] Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewußtsein der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen gehalten; die selbstbewußten Wesen wissen aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. Das ist der Hohepriester, der [zwischen] Gott und den Menschen vermittelt, der Geist der Gottheit, der die Menschen belehrt[12], eben die selbstbewußte Rückkehr Gottes in sich selbst, in jene erste Einheit, in das Urlicht. Das ist die reine intelligible Welt der Wahrheit selbst; sie ist nichts anderes als das Wort Gottes.[13]

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieser Idealwelt gegenüber steht die *sinnliche,* seiende Welt. Das Prinzip derselben ist bei Philon, wie bei Platon, das οὐκ ὄν, die Materie, das Negative[14]; wie Gott das Sein, so ihr Wesen das Nichtsein. Nicht das Nichts, wie wenn wir sagen, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, sondern das Nichtsein, das Entgegengesetzte des Seins, ist selbst ein Positives, so gut als das Sein. Es existiert, insofern Gleichnis des an sich Wahren hineingelegt wird. Philon hatte die richtige Einsicht, daß das Entgegengesetzte des Seins ebenso positiv ist als das Sein. Wem dies ungereimt scheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Sein setzen, das Nichts des Seins das Denken ist, etwas sehr Positives. Aber das Nähere, der Begriff dieses Gegensatzes, und der Übergang des Seins in Nichtsein findet sich nicht bei Philon. Überhaupt ist diese Philosophie weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, als daß der Geist nur im reinen Denken erscheint, nicht hier in der

11 M: *De sacrificio Abel.*, p. 140
12 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* IV, S. 124
13 M: *De opificio mundi*, p. 5
14 M: ibid., p. 4; *De victimas offerentibus*, p. 857; Buhle IV, 125

Weise der Vorstellung ist und die Begriffe, Ideen als selbständige Gestalten vorgestellt sind.
»Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erschaffen, der aus dem reinsten Sein besteht und der Aufenthalt der reinsten Engel ist, die nicht erscheinen und den Sinnen nicht offenbar werden«, nur dem Gedanken; das sind die ἰδέαι. »Der Schöpfer hat vor allem der intelligiblen Welt den unkörperlichen Himmel und die unsinnliche Erde gemacht und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Essenz (οὐσία) des Wassers und ein unkörperliches Licht und ein unsinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne«[15], und die sinnliche Welt ist das Gegenbild davon. Philon geht nun nach der mosaischen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veste des Himmels, Sonne und Mond geschaffen. Philon sagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geschmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenste[16] usf. – Dies sind die Hauptmomente der Philosophie Philons.

B. Kabbala und Gnostizismus

Die kabbalistische Philosophie, gnostische Theologie beschäftigen sich alle mit diesen Vorstellungen, die auch Philon hatte. Das Erste ist das Seiende, Abstrakte, Unerkannte, Namenlose. Das Zweite ist Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Teil ist die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei christlichen Philosophen; und diese Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieses Dritte kommt dem λόγος zu. So war bei Philon die Weisheit, der Lehrer, Hohepriester das, was das Dritte zum Ersten zurückführt; so in der ὅρασις Gottes.

---

15 M: *De opificio mundi*, p. 5–6
16 M: ibid., p. 9–10

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden. Über ihren Ursprung ist viel gefabelt worden; es ist viel Trübes darin. Und es wird von ihr gesagt, daß sie enthalten sei in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah, das Hauptbuch derselben, welches einem Rabbi *Akibha* zugeschrieben wird, erwartet von Herrn von Mayer in Frankfurt eine vollständigere Ausgabe. Es sind Ideen, die zum Teil an Philon hingehen, aber auf sehr trübe Weise zum Teil, und mehr für die Phantasie vorgestellt sind. Aber ein so hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuschreiben, hat es nicht; sie erzählen nämlich, daß dem Adam dieses Himmelsbuch zum Trost seines Sündenfalles gegeben sei. Es ist ein astronomisches, magisches, medizinisches, prophetisches Gebräu; geschichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dies in Ägypten kultiviert wurde. Akibha lebte bald nach der Zerstörung Jerusalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200000 Mann gegen Hadrian revoltiert, der Rabbiner war dabei tätig; Bar Cochebas hat für den Messias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geschunden. Das zweite Buch soll von seinem Schüler Rabbi *Schimeon* Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Mosis.[1] Beide Bücher sind im 17. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt. Ein spekulativer Israelit, der Rabbi Abraham Cohen *Irira*, hat auch ein Buch geschrieben, *Das Himmelstor (Porta coelorum)*; es ist später, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholastiker. Dies sind die Quellen der hohen kabbalistischen Weisheit. Es ist trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Bessere darin bewegt sich in ähnlichen Vorstellungen wie bei Philon. In diesen Büchern sind gewisse recht interessante Grundbestimmungen, von denen man aber zu trüben Phantastereien fortgegangen ist.

---

1 M: Brucker II, 834–838; 924–927; 839–840

Früher findet sich bei den Juden nichts von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens, von einem Gegenteile desselben, der Finsternis und dem Bösen, das in Streit mit dem Lichte ist, nichts von guten und bösen Engeln, von dem Abfalle der Bösen, ihrer Verdammnis, ihrem Aufenthalte in der Hölle, künftigem Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der Verderbnis des Fleisches. Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da vorher sie, diese Juden, allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseins und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es folgendes. Das Eins ist als Prinzip aller Dinge ausgesprochen, wie dieses auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so auf gleiche Weise Gott Grund aller Dinge (Ensoph).[2] Die damit zusammenhängende Emanation ist Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen; sie ist Grenze (ὅρος) des Ersten. In dieser ersten einen Ursache ist alles *eminenter*, nicht *formaliter*, sondern *causaliter* enthalten.[3] Das zweite Hauptmoment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch, Keter, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmos, der Makrokosmos[4], womit die emanierte Welt als Ausfluß des Lichtes zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären, Kreise der Welt geworden; und diese Emanation wird als Lichtströme dargestellt. Da geht es fort zu zehn Lichtströmen: diese Ausflüsse (Sephiroth) bilden die reine, azilutische Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in sich ist; zweitens die briahtische Welt,

---

2 M: Irira, *Porta coelorum* I, c. 4; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* III, S. 149–150; Buhle, a. a. O., S. 156

3 M: Irira I, c. 6, § 13; c. 7, § 2; IV, c. 4 ff.; Tiedemann, a. a. O., S. 155; Buhle, a. a. O., S. 162

4 M: Irira II, c. 1; Buhle, a. a. O., S. 160

welche veränderlich ist; drittens die geformte, jeziratische Welt, – die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne (die reinen Geister sind weitere Unterscheidungen, in denen diese trübe Weise fortgeht); viertens die gemachte Welt, die asiahtische: es ist die unterste, vegetierende und empfindende Welt.[5]

2. Gnostiker

Bei den Gnostikern machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist *Basilides*. Bei ihm ist auch das Erste der unsagbare Gott (θεὸς ἄρρητος), – der Ensoph der Kabbala; er ist als τὸ ὄν, ὁ ὤν, namenlos (ἀνωνόμαστος), unmittelbar, auch bei Philon.[6] Das Zweite ist dann der νοῦς, der Erstgeborene, λόγος, σοφία, das Betätigende (δύναμις), in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und der Frieden (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter bestimmte Prinzipien, die Basilides Archonten nennt, Häupter von Geisterreichen. Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr, der Läuterungsprozeß der Seele, die Ökonomie der Reinigung (οἰκονομία καθάρσεων); aus der ὕλη muß die Seele zur σοφία, zur εἰρήνη zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur als *potentia*; der Geist (νοῦς), der Erstgeborene ist erst die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Teil erhalten.[7]

---

5 M: Irira V, c. 7–8; Tiedemann, a. a. O., S. 156–157; Buhle, a. a. O., S. 157

6 M: Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, S. 10; Philon, *De nominum mutatione*, p. 1046

7 M: Neander, a. a. O., S. 33–34

Das Erste nennen die Gnostiker, z. B. *Marcus*, auch das Undenkbare (ἀνεννόητος) und sogar das Nichtseiende (ἀνούσιος), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die μονότης. Sie nennen es auch die reine Stille (σιγή); das Andere sind dann die Ideen, Engel, die Äonen. Diese sind die Wurzeln, Samen der besonderen Erfüllung (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); jeder Äone trägt seine eigene Welt in sich.[8]

Bei anderen, z. B. *Valentin*, heißt das Erste auch Äon oder das Unergründliche, der Urgrund, absolute Abgrund (βῦθος), worin alles ist als aufgehoben, – oder προάρχη, was vor dem Prinzip ist, oder προπάτωρ, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater ist. Dieser ist das Tätige. Der Übergang, die Auseinanderlegung des Einen ist dann διάθεσις, und dies Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), was wir bei den Stoikern als κατάληψις gesehen haben. Diese Begriffe sind die Äonen, die besonderen διαθέσεις: die Äonenwelt heißt dann auch Erfüllung (πλήρωμα). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und insofern die Lebensentwicklung näher im Gegensatze gefaßt wird, so wird sie bestimmt als in zwei Prinzipien enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das eine ist das πλήρωμα des anderen; aus ihrer Verbindung (συζυγία) gehen die Erfüllungen (πληρώματα) hervor, sie ist erst das Reale. Jedes hat sein es Integrierendes (σύζυγος); der Inbegriff dieser πληρώματα ist die Äonenwelt überhaupt, das allgemeine πλήρωμα des βῦθος. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀρρενόθηλυς).[9]

Ptolemaios schreibt dem βῦθος zwei συζύγους zu, zwei διαθέσεις, welche durch alles Dasein vorausgesetzt werden, θέλημα καὶ ἔννοια.[10] Krause, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbestimmung ist dieselbe; Abgrund und Enthül-

8 M: ibid., S. 168, 170–171
9 M: ibid., S. 94–97
10 M: ibid., S. 160

lung ist die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, ist auch Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes, σοφία οὐράνιος (sie selbst ist ὅρασις τοῦ θεοῦ), δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι, die Ideen, λόγος: oder vorzugsweise der Name Gottes (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, πολυώνυμος), dieser Demiurg; das ist Erscheinen Gottes, Bestimmung.[11] – Alle diese Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen sind im ganzen dieselben Bestimmungen; und das allgemeine Bedürfnis ist eben dies, das, was an und für sich ist, als das Konkrete zu bestimmen und zu fassen. – An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfnis der konkreten Vernunft zugrunde.

Die Kirche hat den Gnostizismus verworfen, weil er teils im Allgemeinen stehenblieb oder die Vorstellung in Form der Einbildungskraft faßte und diese Vorstellung dem wirklichen Selbstbewußtsein, dem Christus im Fleische (Χριστὸς ἐν σαρκί) entgegengesetzt war.[12] Denn die Doketen sagten z. B., Christus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen fest an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit; sie hielt das Prinzip der konkreten Wirklichkeit fest.

C. Alexandrinische Philosophie

Philosophischer und begriffener aber tritt die Einheit des Selbstbewußtseins und Seins in der alexandrinischen Schule auf; sie ist die Hauptgestalt, die eigentliche Philosophie. Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Ptolemäer, zum hauptsächlichen Sitz der Wissenschaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durch-

11 M: ibid., S. 10–13
12 M: ibid., S. 43

drangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Okzidents, ebenso ihre Geschichte, – eine Verbindung, die auch nach der religiösen Seite hin vielfache Formen und Gestaltungen angenommen hat; wo sie miteinander verglichen, in jeder teils das gesucht und zusammengestellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben wurde. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt ist die alexandrinische Philosophie. Besser als jene trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft mußte die Vereinigung der Philosophien gelingen. Denn indem in der Tat in der Philosophie *eine* Idee ist, so hebt sie die besondere Form, die sie angenommen, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht, durch sich selbst auf. In dem Skeptizismus war dies Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seins, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

In Alexandrien entstand eine Weise der Philosophie, welche nach dieser Seite, daß sie sich nicht an den bestimmten älteren philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie vereinigte, die Einheit insbesondere der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie erkannte und in ihren Expositionen darstellt, häufig als Eklektizismus aufgeführt wurde; etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß *ohne Konsequenz* aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas anderes aufgenommen wird, – wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben, Stoffen zusammengeflickt wäre. Es ist schon früher bemerkt, daß ein Eklektizismus nichts gibt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker sind teils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen nebeneinander Platz haben, ohne daß sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewußtsein über ihre Widersprüche hätten, – oder die klugen Leute, die es mit Be-

wußtsein tun und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen und so ein Konto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Konsequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eklektische Philosophie ist gerade haltlos, inkonsequent; solche Philosophie ist die alexandrinische Philosophie nicht. In Frankreich heißen sie noch so; und hier, wo *système* mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platonische Philosophie zugrunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Platon durch Aristoteles und alle folgenden (stoischen) Philosophien erhalten; oder sie stellten sie ausgerüstet mit einer höheren Bildung wieder her, – bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Prinzip, daß das absolute Wesen als Selbstbewußtsein begriffen werden muß und daß eben dies sein Wesen ist, Selbstbewußtsein zu sein, und daher, daß es im einzelnen Bewußtsein ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sei, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtsein ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbst bewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtsein selbst ist. Das Platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist. – Sie sind eklektische Philosophen im besseren Sinne des Worts; oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne ist ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Prinzipien, die einzeln, einseitig sind, die nur Momente der Idee enthalten, vereinigt, – daß eine konkretere und tiefere Idee diese Momente in eins vereinigt. So ist auch Platon eklektisch gewesen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und so sind auch die Alexandriner Eklektiker, nur

führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des Herauslesens mit sich.

Aber dieser Name, den auch Brucker angewendet hat, ist der Sache nach unrecht und auch ungeschichtlich. Für die alexandrinische Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektische Schule gebraucht. Brucker (II, 193) hat dies, wie ich gefunden habe, zuerst getan; und Diogenes Laertios[1] gibt die Veranlassung dazu. Denn Diogenes Laertios spricht von einem gewissen *Potamo* aus Alexandrien, der noch nicht so gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, er habe eine eklektische Philosophie gemacht. Es sind Sätze aus dem Aristoteles, Platon, den Stoikern; aber sie sind nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher als die alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklektizismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf diese alexandrinische Philosophie den Namen der eklektischen, der sich bei Diogenes findet, angewendet. Das ist sie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Systeme ist eben eine tiefere Erkenntnis der philosophischen Idee, die konkret in sich gewußt wird, so daß die abstrakteren Prinzipien in der tieferen Form der Idee enthalten sind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an sich ist, anerkannt werden und so der Unterschied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß sie ebensowohl Pythagoreer als Platoniker und Aristoteliker waren; alle früheren Philosophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolemäer nämlich die Wissen-

1 M: *Prooemium*, § 21

schaften und Gelehrten an sich gezogen teils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, teils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechische Übersetzung des Alten Testaments angefertigt wurde; als Caesar sie zerstört hatte, wurde sie wieder aufgelegt. Es war auch ein Museum, oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speziellere Gelehrte Besoldungen erhielten und kein anderes Geschäft als das, die Wissenschaften zu treiben, hatten. In späteren Zeiten waren auch in Athen solche Konvente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philosophie hatte jede philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt.[2]

Die neuplatonische Philosophie erhob sich teils neben den anderen, teils auf den Trümmern derselben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Systeme wurden darin ausgelöscht. Sie machte nicht eine solche eigene philosophische Schule aus wie die bisherigen; sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Platons, Aristoteles' und der Pythagoreer zu ihrem Hauptcharakter. Mit diesem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatonischen philosophischen Lehrer verhielten sich mehr so, daß sie über die verschiedenen philosophischen Werke, besonders Platonische und Aristotelische Schriften, Vorlesungen hielten und sie erläuterten.

1. Ammonios Sakkas

Ammonios Sakkas (der Sackträger) wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt.[3] Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind

2 M: vgl. Buhle, a. a. O., S. 195–200

3 M: Brucker II, 205, 213–214

keine Nachrichten auf uns gekommen. – Die hauptsächlichste Art, wie Philosophie getrieben und bearbeitet wurde, bestand in der Kommentation Platonischer und Aristotelischer Werke oder in Abrissen dieser Philosophien. Kommentare über die alten Philosophen wurden entweder vorgetragen oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Teil vortrefflich sind. Aristotelische Werke kommentierte Alexander Aphrodisiensis, Andronikos von Rhodos, Nikolaos von Damaskos, auch Porphyrios, – Platonische Numenios, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Platon so kommentiert, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Kommentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklos sind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon usw. Diese Schule hat insbesondere auch dies Eigentümliche, daß sie die Spekulation als wirkliches göttliches Sein und Leben aussprach und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonios viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origines, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeschrieben und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

2. Plotin

Da sich Ammonios' Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen[4], so hat auch *Plotin* erst spät geschrieben, oder

4 M: Porphyrios, *Vita Plotini*, p. 5

vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrios, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine *Lebensgeschichte* haben wir durch Porphyrios. Das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände vermischt ist mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es ist die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt. Wenn man aber das reine Philosophieren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug wundern über dergleichen Geschichten.

Plotin ist ein Ägypter, um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonios, fand sich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indischer und brahmanischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren, so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so unglücklich ab, daß Plotin seine Absicht nicht erreichte und er selbst sich nur mit Mühe rettete. In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom und blieb daselbst noch 26 Jahre bis an seinen Tod.[5] In Rom benahm er sich äußerlich auf eine auffallende Weise nach alter pythagoreischer Sitte, enthielt sich der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf und ging auch in der alten pythagoreischen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Ansehen.[6]

Der damalige Kaiser Gallienus, bei dem er, sowie bei seiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platonische Republik zu realisieren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens[7]; und daran

---

5 M: ibid., p. 2–3, 7
6 M: ibid., p. 5–7
7 M: ibid., p. 8

haben sie auch sehr klug getan. Denn in solcher äußerlichen Lage des Römischen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Platons Zeiten, wo ein anderes Prinzip des Geistes zum allgemeinen werden mußte, war dies ein Unternehmen, was viel weniger als zu Platons Zeit jetzt zur Ehre der platonischen Republik ausgefallen sein würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den platonischen Staat enthielt oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab. Ein eigentlicher platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platonische Staat ist ein freier, selbständiger Staat, – was aber dieser im Umfange des Römischen Reichs nicht sein konnte. Plotin starb zu Rom im 66. Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt.

Seine *Schriften* sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer entstanden; er hat sie in den letzten sechzehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben, und Porphyr hat sie erst später redigiert. Er verhielt sich in seinem Lehren so, wie vorhin erinnert, daß er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen kommentierte. Die Schriften Plotins heißen *Enneaden,* deren sechs an der Zahl sind: jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen, wir haben also zusammen vierundfünfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, – es ist ein weitschichtiges Werk. Diese Bücher bilden jedoch nicht ein zusammenhängendes Ganzes, sondern es sind eigentlich in jedem Buche besondere Materien vorgenommen und philosophisch behandelt; es ist ermüdend, sich durch sie durchzumachen. Die erste Enneade ist vornehmlich moralisch: 1. Buch: Was das Tier, was der Mensch; 2. Von den Tugenden; 3. Von der Dialektik; 4. Von der Seligkeit (περὶ εὐδαιμονίας); 5. Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit bestehe (παρατάσει χρόνου); 6. Vom Schönen; 7. Vom höchsten (πρώτου) Gut und von den anderen Gütern; 8. Woher das Böse; 9. Von einem vernünftigen Aus-

gang aus dem Leben. Andere sind metaphysischer Natur. Porphyr sagt, sie seien ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geschrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in diesem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte, indem er Gelegenheit zu schreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyr dann in Sizilien gewesen, habe er in den letzten Jahren vor seinem Tode noch neun geschrieben, welche letzteren schwächer seien.[8] Creuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darstellung ist schwierig, nichts weniger als eine systematische Entwicklung. Im ganzen ist die Manier Plotins, daß er immer das Besondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie und behandelt diese räsonierend und dialektisch, führt sie aber alle zu *einer* Idee zurück. So sind gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre seiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Besondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf dasselbe zurückgeführt wird. Man kann so aus einigen Büchern Plotins Ideen gut fassen, ohne daß das Lesen der übrigen zu neuen Entwicklungen führt. Besonders sind bei ihm Platons Ideen und Ausdruck herrschend, aber ebensogut die des Aristoteles; man kann Plotin ebensogut einen Neuplatoniker als Neuaristoteliker nennen. Es finden sich bei ihm viele Ausführungen ganz in aristotelischer Weise; die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie usf. sind ebenso herrschend bei Plotin, und ihr Verhältnis ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegensatz gegen Platon und Aristoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darstellung seiner *Philosophie* zu geben, ist sehr schwierig. Es ist Plotin nicht darum zu tun, die Gegenstände

8 M: ibid., p. 3–5, 9, 17–19

in ihrer Bestimmtheit aufzufassen, wie Aristoteles, sondern sie zu ihrer Einheit zurückzuführen und das Substantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe, reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für sich ist. Er hält sich an das Erkennen, an dies bloß Ideelle, den intellektuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an sich Leben, aber nicht stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einerseits Metaphysik, aber nicht so, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrscht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Übels); sondern sie ist Zurückführung der Seele von den besonderen Gegenständen zur Anschauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, – daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieser Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung ist also nicht so sehr die, bekümmert zu sein, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, sondern mehr nur, diese einzelnen Gegenstände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philosopheme anzuführen, aber diese Ansichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entstehen aufzeigte, und den Geist von diesem Äußerlichen abzuziehen und ihm seine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton seines Philosophierens ist ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derselben. Und er geht dann insofern ins Spezielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlauteren, unwahren Vorstellungen vom Bösen, Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Astrologie, Magie usf. zu reinigen. Er führt mehr zum Substantiellen zurück, als dieses in seinen speziellen Bestimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z. B. viel mit den Gnostikern zu tun; er handelt von ihnen und tadelt sie, daß »sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen, nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt

werden soll. Denn zu sagen: ›Schaue auf Gott‹, damit wird nichts gefördert; sondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Mensch zu diesem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott.« Er ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit beilegte. »Wer etwas liebt«, sagte er, »der liebt auch alles demselben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt sind dem Höheren verwandt. Wie sollten sie also von diesem abgeschnitten sein?«[9] – Dies ist nun ungefähr die allgemeine Richtung.

Was nun das Nähere seiner Philosophie betrifft, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede wie bei den Stoikern und Epikureern, – dies ist abgetan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, ins reine Denken, – jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt. Das, was so bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, damit wird hier angefangen, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, – dies in sich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeisterung.

Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist, daß sie Schwärmerei sei. Es ist gewöhnlich, sie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich sehr kontrastiert, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen ist. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, – ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt. Aber was ihn in diesen Geruch gebracht hat, ist teils dies, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewußtsein oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen

9 M: *Enneaden* II, l. IX, c. 15–16

gelten, hinausgeht; zum Teil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären, – sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen, teils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z. B. den Zusammenhang der Notwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben der, der gewissen Worten, Zeichen, sinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete usf. sie in das Allgemeine einzubilden bestrebt ist, – aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an sich, seiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat sich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden ist ein Gedanke, des Helden Tat ist das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel ist ebenso groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantasten genannt hat, so haben sie diesen Vorwurf wohl in einem gewissen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeschreibungen der großen Lehrer dieser Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, finden wir manches erzählt, was in die Vorstellung von einer Wundertätigkeit fällt. Denn indem sie den Glauben an die heidnischen Götter aufrechthielten, behaupteten sie in bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß diese wirklich von göttlicher Wirksamkeit und Gegenwart erfüllt seien. Die alexandrinische Schule ist überhaupt nicht freizusprechen vom Wunderglauben.[10] Aber auch von den Personen finden sich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir sie vom Pythagoras bemerkt haben, Geschichten, die in dieser Zeit eher ihre Entstehung haben als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Weltperiode unter Christen und Heiden ist dieses Wundertun herrschend gewesen, weil der Geist, zurückgezogen ins Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Inneren, den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse nicht beach-

10 M: vgl. ibid. I, l. VI, c. 7; IV, l. IV, c. 39–43

tete und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahelegte. Aber ganz und gar fern davon ist die philosophische Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretischen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Überzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber ist es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun, dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie Schwärmerei sein. Denn Plotin spricht allerdings von der Erhebung des Geistes in das Denken mit Begeisterung; oder vielmehr dies ist die eigentliche und platonische Begeisterung, sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dies hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältnis des einzelnen Bewußtseins zur Erkenntnis des absoluten Wesens bestimmt oder beschreibt: daß die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere außer der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere.[11] Das Prinzip der Plotinischen Philosophie ist die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Plotin spricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seiende nur gewußt werde durch die Ekstase; diese Verzückung muß man sich aber nicht als Zustand der Schwärmerei vorstellen. Sondern er nennt dies eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in selige Ruhe versetzt wird, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig ist.[12] Dies, daß

11 M: ibid. VI, l. VII, c. 35–36
12 M: ibid., l. IX, c. 11

die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; die Tätigkeit ist das Denken und ebenso der Gegenstand. Es ist also ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekstase ist ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantasie, sondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des sinnlichen Bewußtseins; es ist reines Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat. Plotin spricht oft von diesem Zustande, auf ähnliche Weise, wie er einmal sagt: »Oft, indem ich aus dem Körper zu mir selbst erwache und außerhalb des Anderen«, des Äußerlichen, »bin, innerlich bei mir selbst, und eine bewundernswürdige Anschauung habe und ein göttliches Leben führe«, usf.[13] Aber das, dessen er in dieser Ekstase bewußt wird, sind philosophische Gedanken, spekulative Begriffe und Ideen.

Teils in diesem Namen, daß er dies auch Ekstase nennt, teils auch in der Sache selbst ist dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn so nennen, nichts anderes ein als ein Zustand, in den sich die verrückten Inder, Brahmanen, Mönche und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen; so daß dies teils ein beständiger Zustand sei, teils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsternis, keine Bewegung, kein Unterschied, überhaupt kein Denken sei. β) In der Sache selbst. Diejenigen, die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseins sei und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding sei; wie, wenn wir uns ein Tier, Stein denken oder vorstellen, unser Begriff von ihm oder unsere Vorstellung etwas ganz anderes ist als

13 M: ibid. IV, l. VIII, c. 1; vgl. c. 4–7

dieses Tier selbst, – als ob dies das Wahre ihnen wäre. Aber es ist nicht von diesem sinnlichen Tiere die Rede, sondern von seinem Wesen; dies ist der Begriff von ihm. Und das Wesen des Tiers ist am sinnlichen Tiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als eins mit der gegenständlichen Einzelheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, aber in der Tat nur dieser das Wahre, – das Sinnliche negativ. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen, sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher; und als solche ist Gott ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseins: α) Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseins Wesen, reines Denken, – die gegenständliche Weise wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche ist er die Natur. Jenseits des Denkens ist er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben diese kehrt selbst ins Wesen zurück, oder die Einzelheit des Bewußtseins wird überwunden.

Dies ist es, warum Plotin Schwärmer ist, daß er diesen Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten – aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist ist –, so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseins gegenwärtig und darin als Wesen ist oder das Denken selbst das Göttliche ist. – Daß aber nichts Schwärmerisches in dieser Vereinfachung des Selbstbewußtseins ist, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen

von Gott ein Denken und Begreifen desselben ist, nicht ein leeres Fühlen oder, was ebenso leer ist, ein Anschauen. Es nähert sich mehr dieser Seite; die bildliche Weise des Aussprechens gebraucht auch mehr der Absonderung von den zum Teil verworrenen mythischen Vorstellungen. Die Idee der Plotinischen Philosophie ist Intellektualismus oder ein hoher Idealismus, der aber von seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieser Ekstase, in diesem Sein des Denkens bei sich wird, so ist dieser Inhalt nach seinen Hauptmomenten im allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist.

a) Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philon, das reine *Sein*, das Unveränderliche, das Grund und Ursache alles erscheinenden Seins ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt ist, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche Einheit, oder die Einheit, sie das Wesen aller Wesen. Nicht die erscheinende Vielheit des Daseins, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem anderen getrenntes Eins, ist das Prinzip, das Wahre, sondern vielmehr schlechterdings ihre Einheit ist ihr Wesen. Diese Einheit ist eigentlich nicht Alles; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zugrunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor Allem; es ist nicht verschieden von dem seienden Allen, es wäre sonst eben wieder nur ein Gedachtes.[14] Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein subjektives Prinzip; Plotin setzt die höchste Objektivität, Sein. Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich.

Es ist wie bei Parmenides und Zenon nur das absolute reine Sein oder auch das absolute Gute, wie wir bei Platon und

14 M: ibid. III, l. VI, c. 6; l. VIII, c. 8; VI, l. IX, c. 1–2

besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? – »Es ist dasjenige, woran alles hängt (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)«, auch nach Aristoteles, »welches alle Dinge begehren (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) und zum Prinzip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maß und die Grenze von allem ist, das aus sich den νοῦς und die Wesenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben gibt, und die Tätigkeit des νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher ist alles schön; es ist aber überschön (ὑπέρκαλος) und über das Beste (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων) – ὑπεράγαθον –, frei herrschend, königlich im Gedankenreich (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ).«[15] – »Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Prinzip es ist. Denn wenn du gesagt hast ›das Gute‹, so füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn du das Sein selbst aufgehoben und es so nimmst, so wird dich Erstaunen ergreifen; und dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst du es verstehen und seine Größe aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn du so das Sein vor dir hast und es betrachtest in dieser Reinheit, so wird dich Staunen ergreifen.«[16]

Vom absoluten Sein sagte nun Plotin, daß es unerkennbar ist, wie auch Philon sagte, – das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele sich aber das Denken dieser Einheit wesentlich verschaffen müsse erst durch die negative Bewegung, die etwas anderes ist als nur Sagen, – alle Prädikate durchmachen, skeptische Bewegung, nichts außer diesem Eins. Und das Ziel für das subjektive Denken sowohl als für das Praktische ist das Gute; die Bestimmung des Einen ist die Hauptsache. Alle Prädikate überhaupt, z. B. Sein, Substanz, passen nicht auf es; denn sie drücken irgendeine Bestimmtheit aus. Es empfindet sich nicht, es denkt sich nicht, es ist sich seiner

15 M: ibid. VI, l. IX, c. 6; I, l. VIII
16 M: ibid. III, l. VIII, c. 9–10

nicht bewußt; denn in allem diesen liegt eine Unterscheidung. Wenn aber schon das Gute das absolut Freie, so ist es doch ohne Entschluß und Willen; denn der Wille hat den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm.[17]

Jenes Sein ist und bleibt Gott, ist nicht außer diesem, sondern der Zusammenhang, die Diesselbigkeit selbst. »Die absolute Einheit erhält die Dinge, daß sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in allem, alles durchdringend, sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es *ist* weder, noch etwas, irgendeins, sondern über alles. Alle diese Kategorien sind negiert; es hat nicht die Größe, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe, – um das alles sich bewegt, nach dem sich alles hinrichtet, aus dem der νοῦς und das Selbstbewußtsein immer seinen Anfang und Ausgang nimmt.«[18]

Zu dieser Substanz führt Plotin alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in allem schlechthin gleich. Aus diesem Ersten geht aber alles hervor, und das Eine schließt sich auf (zusammenhängend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dies kann aber aus dem Absoluten nicht gefaßt werden, wenn dies als Abstraktes ein Bestimmtes ist und nicht vielmehr als das in sich tätige Eine gefaßt wird. Dieser Übergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Notwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich vom νοῦς, diesem Zweiten, dem Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung: »Dieses eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Prinzip hat, aber das Prinzip ist für alle Flüsse, so daß es durch

---

17 M: ibid. V, l. II, c. 1; VI, l. II, c. 9–10, l. IX, c. 6, l. VIII, c. 7–9

18 M: ibid. VI, l. IX, c. 1–9, passim; Steinhart, *Quaestiones de dialectica Plotini ratione*, p. 21

diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt« und in Beziehung auf sie und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, »die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen«.[19] Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dies ist der Fortgang zur Bestimmung, das Hervorbringen, – ein Hauptpunkt.

b) Das Erste nun, was diese Einheit gezeugt hat, sein Sohn, ist der *Verstand* (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Prinzip. Es tritt Hauptschwierigkeit ein, das Bemühen, zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe, sich zu bestimmen. Das ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit wie wir aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu tun. Der νοῦς ist das Sich-selbst-Finden seiner selbst. Er ist δυάς, das reine Zwei, er selbst und sein Gegenstand; er enthält alles Gedachte. Er ist dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleichbleibt. Aber die einfache Einheit ist das Erste.[20] – Er hat hier allerlei Weisen der Vorstellung: »Wie nun dies Hervorbringen beschaffen sei, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen – eine bekannte und gemachte Frage von alten Zeiten –, dies zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in uns zu dem Einsamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei sich selbst sein, ruhig und über alles erhaben in sich bleiben und so betrachten, daß es keine Veränderung ist.«[21] Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und alles hinführt. In diesem reinen Denken (Anschauen) ist der νοῦς wirklich; das ist die göttliche Tätigkeit selbst.

19 M: *Enneaden* III, l. VIII, c. 9
20 M: ibid. V, l. I, c. 4–5, 7; l. IV, c. 2; l. V, c. 1
21 M: ibid. V, l. I, c. 6

»Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung«; die Veränderung setzt ein Anderssein, geht auf etwas anderes. »Die Veränderung und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte«; der νοῦς ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. »Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare Abglanz desselben, nicht durch einen Willen gesetzt oder Entschluß. Sondern Gott«, als Eins, das Gute, »ist das Unbewegliche, und die Erzeugung ist ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich (περίλαμψιν, Umleuchten); der Verstand fließt aus ihm (ἐξ αὐτοῦ δὲ μενόντος) wie das Licht aus der Sonne (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὥσπερ περιθέον). Alle (substantiellen) Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist«; oder vielmehr er sagt, es ist dasselbe. »Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge«, so umleuchtet der νοῦς das Sein. »Was zu seiner Vollkommenheit gelangt ist, geht in die Emanation – den Lichtkreis – über«, duftet um sich herum.[22] – Er gebraucht für dies Hervorgehen, Produzieren auch das Bild des Überfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. »Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Überfluß ist das Hervorgebrachte. Dies Hervorgebrachte aber kehrt sich schlechthin nach dem Einen«, dem Guten; »das Eins ist sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung«, – es ist das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. »Und dies ist der Verstand«, – überhaupt diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. »Das erste ruhende Sein ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens.« Oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dies Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν, ἐπι-

22 M: ibid. IV, l. III, c. 17

στροφή) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung.[23]

Dies sind die Hauptbestimmungen bei Plotin. Diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in allen ihren Momenten. Nur ist darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich sogleich bedenklich ist, ist dies Hervorgehen. Das Unendliche schließt sich auf; aber dies kann man auf vielerlei Weise vorstellen. In neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen; es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Notwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, es geschieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dies ist für die Vorstellung genügend; aber für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dies ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, – die absolute Negativität; das Herausgehen ist eben jene Negativität an sich, – nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. – Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen sich jedoch in seinen Werken oft dieselben Gedanken; häufig findet sich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es ist kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieser Verstand ist nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieses, was der Verstand, was sein Gegenstand ist, ist ihm schlechthin nichts ihm noch sich Fremdes, nicht entgegengesetzt. Gott ist also Unterscheiden, Ausbreiten, aber ebenso Rückkehr zu sich selbst; diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, diese ist ihr Gegenstand. Das Gedachte ist nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als

23 M: ibid. V, l. II, c. 1; l. I, c. 7; VI, l. IX, c. 2

solche nicht eingedrungen und die nicht bestimmt wird, sondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken ist dann auch dieses, sich selbst zum Gegenstande zu haben; und damit hat es einen Gegenstand, der Vermittlung und Tätigkeit, überhaupt die δυάς in sich enthält. Dies ist das Denken als Denken des Denkens.[24] Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellektuelle Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältnis steht, so daß diese aber nur eine entfernte Nachahmung ist. Und die Dinge so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind sie als λόγοι oder als ihre Begriffe und Wesen; und sie sind die Muster der Sinnenwesen (wie Platon sich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beispiele von der Quelle.[25]

Daß aber das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, das ist ganz aristotelisch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dies der Fall, daß diese aristotelische Bestimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellektuelle Welt ist; was bei Platon die Ideen sind, ist der bildende, hervorbringende Verstand und Intelligenz, die in diesem Hervorgebrachten wirklich ist und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt.

Plotin sagt auch auf pythagoreische Weise, daß die Dinge als Zahlen in diesem λόγος sind. »Die Zahl aber ist nicht das Erste, sondern die Einheit keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber unbestimmte Zweiheit; das Eins ist das Bestimmende derselben. Sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seiend nimmt, ist das Spätere.«[26]

Wie diese vielen Begriffe im Verstande sind, bestimmt Plotin so, daß sie darin sind, wie die Elemente ein Ding konstituieren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegenein-

---

24 M: ibid. V, l. III, c. 5; VI, l. II, c. 8

25 M: ibid. II, l. IV, c. 4; VI, l. IV, c. 2; V, l. IX, c. 8–9

26 M: ibid. V, l. I, c. 5

ander, sondern Verschiedene, die sich vollkommen einen, – nicht gleichgültig durch den Raum unterschieden, bloß durch inneren Unterschied, Begriff, oder auch nicht wie seiende Teile.[27] – Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen – schlechthin unpassend, wenn ihr Verhältnis bestimmt wird als Teile, aus denen das Ganze besteht (Teile sind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an sich) –, so wird vorgestellt Wasser, Kieselerde usf. in einem Kristall, so daß es noch Wasser, Kieselerde als solche ist. Ihr Sein ist die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seiendes aufgehoben ist; ihre Einheit ist die negative Einheit, das innere Wesen, das Prinzip der Individualität als Differente in sich enthaltend.

c) Die *veränderliche Welt,* die im Unterschiede befangen ist. So ist an sich die Vielheit dieser Formen im Verstand; aber sie sind nicht nur in ihm, sondern sind für ihn, – es ist sein in der Form seines Gegenstandes. Näher ist für ihn dreierlei: α) Es ist für ihn also das Unveränderliche, die Einheit; er denkt seine Einheit als Gegenstand. β) Er denkt die Unterscheidung seiner von dem Wesen; es ist für ihn der Unterschied Gegenstand oder die Vielheit des Seienden. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat alles seinen Unterschied und Bestimmtheit (Form) gegeneinander, und dies macht die Substanz derselben aus. γ) Die Substantialität, das Bleiben im Denkenden ist die Bestimmtheit; sein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm ist daher so, daß er erfüllt von allem bleibt oder alles unmittelbar ebenso aufzehrt. Und er ist das Aufheben dieser Unterschiede oder das Übergehen von einem zum anderen; er denkt sich eben so oder ist sich so Gegenstand. Dies ist die Veränderung. Insofern der νοῦς sich selbst als sich verändernd, aber in dieser Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das *Leben* überhaupt. Und dies, daß er sich so Gegenstand ist, seine Momente, die er als seiend setzt, dies

27 M: ibid. VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8

ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfließens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.[28]

Es erhellt in diesen Plotinischen Gedanken, daß darin zuerst das Anderssein, das Fremde aufgehoben ist. Die existierenden Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und dies ihr Gedachtsein im göttlichen Verstande ist ihre Existenz; und ihre Existenz ist nichts anderes, ist selbst dieses Gedachtsein. Sie sind Momente des Denkens und eben dadurch des Seins. – Die Formen der δύναμις und ἐνέργεια sind auch bei Plotin sehr geläufig, Hauptbestimmung; er hat sehr weitläufige Expositionen darüber. – Er unterscheidet im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν) und den Gedanken (νόησις), so daß der νοῦς Eins und zugleich Alles ist; die νόησις ist aber die Einheit der Unterschiedenen.[29] »Gedanke« ist nicht so Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke schwingt sich auf zu Gott, – der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und sie selbst bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun diese dreifache Weise des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterschiedenes und als Veränderung, so hat dieses drei Prinzipien an ihm. Jene erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht. Es ist nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstrakte reine Kontinuität dieser Wirksamkeit, nicht das Wirksamsein selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseins. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts.[30]

α) Die drei Prinzipien sind das Eins, der νοῦς und die *Seele*.

---

28 M: ibid. V, l. I, c. 7; l. II, c. 1–2; l. VI, c. 4; VI, l. II, c. 22

29 M: ibid. V, l. III, c. 5

30 M: ibid. IV, l. III, c. 17

»Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig in Tätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Tun der Seele. Die Vernunft (λόγος) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach und Denken, daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat notwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst – und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. Unsere Seele ist zum Teil im Ewigen« (Lichte), »ein Teil der allgemeinen Seele; diese ist zum Teil im Ewigen und fließt von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtigend aus Absicht«, und dergleichen. »Die Ausschmückung des Ganzen gibt jedem Körperlichen, was es vermag nach seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte alles um sich her erwärmt.«[31]

»Weil das Eine nicht einsam sein soll – denn so wäre alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was ist, wenn jenes in sich selbst stünde; und es wäre nicht die Menge der Seienden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen (πρόοδον) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben –, ebenso mußten nicht allein Seelen sein, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte. Denn jeder Natur ist dies inwohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu setzen wie der Same aus einem ungeteilten Anfang. Nichts verhindert, daß allem von der Natur des Guten mitgeteilt werde.«[32] Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, hat kein Interesse, Grund, es zu erklären, sondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

β) Er spricht vom Prinzip der materiellen Welt, vom Ur-

---

31 M: ibid. II, l. IX, c. 1–3
32 M: ibid. IV, l. IX, c. 6

sprung des Bösen. Die sinnliche Welt hat zu ihrem Prinzip die *Materie*; über diese Materie philosophiert Plotin viel, und so auch im Zusammenhang mit der Materie über das Böse. Die Materie ist das Nichtseiende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seienden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dies ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Sein ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das Negative; sie ist ohne alle Prädikate und Eigenschaften, Figur usf. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit; oder sie ist die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beschreibt diese reine Möglichkeit sehr gut und bestimmt sie als das negative Prinzip.[33] Hierüber spricht Plotin viel:

»Das Erz ist nur der Möglichkeit nach Bildsäule. In dem, was nicht bleibend ist, war das Mögliche (τὸ δυνάμει) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach es auch der Wirklichkeit nach wird (ἐνεργείᾳ γένηται), so ist hier das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen. Der Unwissende ist es beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός); und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist (ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ἥπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει: *Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia*). Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach ist, Form und Idee (εἶδος) zu nennen: nicht überhaupt (ὁπλῶς) Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem (τοῦ καὶ ἐνέργειαν, *sed potius hujus actum*, [Üb.] Ficinus). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (κυριώτερον) benennen, die

33 M: ibid. II, l. IV, c. 4, 12–15

entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν, *quae educit in actum*). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu sein. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm selbst die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Tätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln.«[34]

»Wenn in dem Gedachten« (»der intelligiblen Welt« ist schiefer Ausdruck; nirgend steht Welt, sondern ἐν τοῖς νοητοῖς) »keine Materie ist, als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), und nichts wird als« (*utpote*, nicht *quam*) »ein solches, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt oder aus sich heraustretend dem Anderen statt seiner zu sein erlaubt, dann ist da kein bloß Mögliches, – da, wo« (nicht im Reiche, *in regno*) »das Seiende ist, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (εἶδος) sein, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes (πρὸς ἕτερον), Materie ist.« (Hier kommen sehr dunkle Stellen.) – Die Materie ist überhaupt nicht *actu*.[35] »Sie ist das der Möglichkeit nach Seiende. Ihr Sein ist nur ein Werden Verkündendes (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον), so daß ihr Sein in das sich verkehrt, was sein wird (ὃ ἔσται). Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nicht etwas, sondern alles«; erst die Energie ist bestimmt. »Die Materie bleibt immer sich neigend zu Anderem (μένουσα πρὸς ἄλλο), die Möglichkeit für das Folgende (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἑφεξῆς). Sie ist zurückgelassen als ein schwaches und düsteres (trübes) Bild (εἴδωλον), das nicht formierbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach Lüge? Dies ist dasselbe als wahrhafte Lüge (ἀληθινὸν ψεῦδος), dies ist das wahrhaft Nichtseiende (ὄντως μὴ ὄν)«; sie ist ein Unwahres durch die Energie.

34 M: ibid. II, l. V, c. 2
35 M: ibid., c. 3–4

»Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seiendes, das sein Wahres«, was es in der Tat ist, »hat (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) in dem Nichtseienden (μὴ ὄντι)«; es ist in Wahrheit nicht, »in dem Nichtsein hat es sein Sein«. Das Nichtsein drückt die Natur der Materie aus; es ist dies ihre Bestimmung als das rein Negative. »Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn du in dasjenige, was sein Sein und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst, so zerstörst du die Ursache seiner Substanz, weil ihm das Sein in der Möglichkeit bestand. Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muß man sie als Materie bewahren; man muß also, wie es scheint, sagen, daß sie nur der Möglichkeit nach sei, damit sie bleibe, was sie ist.«[36]

γ) Auch das *Böse*, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu sein, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewußtsein des Menschen überhaupt interessieren muß. Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt. Indem das Bewußtsein des konkreten Geistes eingetreten ist, wird auch das abstrakte Negative in dieser konkreten Weise aufgefaßt als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dies Böse vielfach; aber die denkende Betrachtung von diesem Punkte geht noch nicht weit. Im allgemeinen herrschen nun diese Vorstellungen: Das Tun der Seele ist die Bewegung zu dem Einen, zwischen Seele und λόγος ist nichts; denn der Gedanke hat nur sich zum Gegenstande, sieht sich als denkend. Das Gute ist das, wovon alles abhängt, was alles bezeichnet, was ist, das sich selbst genügt, Maß, Prinzip und Grenze von allem, was Seele und Leben gibt, nicht nur schön; sondern es ist über dem Besten, königlich, herrschend im Gedanken. »Es ist der νοῦς, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung (ἐκ προτάσεως) sich erfüllt und

36 M: ibid. II, l. V, c. 5

das versteht, was ihm gesagt wird, der schließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht und aus der Folge, was ist, erkennt, als der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntnis leer war, ob er gleich Verstand. Sondern jener νοῦς, die Intelligenz, hat alles, ist alles und wohnt bei sich«, enthält alles in sich; »er hat alles, indem er es nicht hat«, indem es ideell, intelligibel in ihm ist. »Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man etwas, das man besitzt, als etwas Anderes oder Fremdes ansieht; was er besitzt, ist nicht von ihm unterschieden. Denn er ist ganz ein jedes und überall alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich.«

»Was desselben teilhaftig ist, ist nicht teilhaftig des Alles zugleich, sondern teilhaftig, so weit es kann. Und er (der νοῦς) ist die erste Energie desselben« (des endlichen νοῦς), – oder dessen Energie ist die Erste –, »und die erste Substanz, indem jener in sich bleibt« (der endliche nämlich). »Er ist tätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn sich bewegende (χωρεύσασα, *circa hunc se versans.* Nicht χορεύσασα?) Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben; und dies ist das übellose und selige Leben der Götter.« Die Intelligenz ist Tätigkeit, als solche aber fließt sie über und geht heraus; sie ist also unterscheidend, aber indem sie in ihrem Unterschiede nur mit sich zu tun hat, bleibt sie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übellosen und seligen Leben. »Und wenn es dabei stehenbliebe, würde kein Übel sein. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von allem, und jenes (ἐκεῖνο) ist der Urheber von allem Guten, und alles ist das Seinige«; aber es ist darin enthalten das Moment des Unterschiedes, – »und das Zweite um (περί) die Zweiten und das Dritte um die Dritten.«[37]

»Ist dies nun das Seiende und das noch über das Sein Erhabene, so ist das Böse nicht im Seienden, noch in dem über

37 M: ibid. I, l. VIII, c. 2

das Sein Erhabenen; denn dies ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseienden ist wie eine Form des Nichtseienden, – das Nichtseiende aber nicht als gänzlich nicht seiend, sondern nur als ein Anderes des Seienden.« Das Böse ist nicht absolutes Prinzip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnostikern, Manichäern. »Es ist nicht ein Nichtseiendes, wie Bewegung und Ruhe am Seienden, sondern wie ein Bild des Seienden (εἰκὼν τοῦ ὄντος), oder auch noch mehr (im stärkeren Grade) nicht seiend (ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Es ist das sinnliche Universum.«[38] Das Böse hat seine Wurzel im Nichtsein.

Im achten Buch der ersten *Enneade* (c. 9, 3–4, 7) sagt er: »Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die Materie. Die Materie ist nur durch die Abstraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie«, das Böse. »Der Gedanke wird daher ein anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist (διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ)«; nicht das Seinige ist aber die Materie, und das ist das Böse. »Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsternis zu sehen, mit dem es sie nicht sieht – eben dies ist ein Sehen, das Nichtsehen ist –, so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe (ἔπαθε τοὐναντίον ἥ ἐστι, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον).« Dies abstrakte Andere ist auch das Böse. Das Sehen des Maßlosen ist eben ein Nichtsehen. »Das Sinnliche in Beziehung auf das Maß – ὅρος, νοῦς – ist das Maßlose, das Unendliche, Grenzenlose in Beziehung auf das Begrenzte (πέρας), das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersättliche, schlechthin Bedürftige. Solches ist ihm nicht Akzidenz (συμβεβηκότα), sondern seine Substanz (οὐσία).« Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, daß es ist, sondern nur, daß es immer sein

38 M: ibid., c. 3

wird. – »Die Seele zum νοῦς gerichtet (νεύουσα, geneigt) ist rein, hält die Materie ab und alles Unbestimmte und Maßlose (ἀόριστον καὶ ἄμετρον).«

»Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse notwendig? Weil die Materie in dem Ganzen sein muß, weil aus Entgegengesetzten notwendig das Ganze besteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt ist gemischt aus νοῦς und Notwendigkeit. Bei den Göttern sein, heißt im Gedachten sein; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Notwendigkeit auch so fassen. Denn da das Gute nicht *allein*, ist die Materie notwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe.« Es ist ja der πρόοδος, das Herausgehen eine Tätigkeit und ein Umkehren in sich, mithin Unterscheiden und Entgegensetzen darin. Beim Herausgehen des Guten ist die Materie notwendig, und sie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. »Oder man könnte auch so sagen, das Äußerste durch das stete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sei das Böse; notwendig sei aber etwas nach dem Ersten, so daß auch das Äußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Notwendigkeit des Bösen.«

»Die Materie ist ein wahres Nichtsein, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, – das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegenteil; oder angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, so ist sie gesetzt, – das schlechthin Trügliche.« Die Materie selbst ist deswegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen.[39] Die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche, aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Aber diese Materie ist nicht ohne Form; und wir haben

39 M: ibid. III, l. VI, c. 7–8

gesehen, daß der Verstand zu seinem Gegenstande sich auf eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Diese Beziehung, Übergang, Veränderung ist das Leben des Universums, die allgemeine Seele desselben. Ihr Sein ist ebenso nicht eine Veränderung, die im Verstande vorgeht, sondern ihr Sein ihr unmittelbares Gedachtsein durch ihn.

Bei Plotin ist auch wie bei Pythagoras ἀγωγή der Seele zur Tugend Hauptseite. Es ist schon bemerkt, daß Plotin sich häufig an die Gnostiker macht; besonders tut er dies im neunten Buch der zweiten *Enneade* (c. 16). Die Gnostiker machen das Geistige, Intellektuelle zum Wahrhaften; sie haben ihren Namen von γνῶσις, Erkennen. Sie legen die christlichen Bücher zugrunde, aber dabei verwandeln sie alles in ein Geistiges; die Form des Daseins, der Wirklichkeit, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnostiker erklärt sich nun Plotin und hält fest als wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er sagt: »Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter, und ist erst dann recht böse, wenn er dies vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entsprechendes (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, *consentaneum sive cognatum nihil habet*).« Die Gnostiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchste Ehre zu erweisen; aber es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehenbleibt. »Die Seelen in der wirklichen Welt sind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten sein von jenem? Die das mit jenem (ἐκείνοις) Verwandte verachten, kennen jenes nicht als nur mit Worten (λόγῳ, *verbis*, [Üb.] Ficinus). Wie sollte es fromm sein, daß die Vorsehung (πρόνοια)«, das Göttliche, »nicht gelange zu dem Hiesigen (εἰς τὰ τῇδε, Dies-

seitigen)? Warum ist er nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß sie hier sind?« (πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; – vorher nur πρόνοια, nicht θεός. – Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; – die Menschen). »Er wohnt also allem bei und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sei, so daß die Welt an ihm teilhat. Wenn er von der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je sein. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Teil der göttlichen Vorsehung teilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dies beweisen das Sein und das Vernünftigsein der Welt.«

Er erklärt sich so bestimmt gegen die Gnostiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnostiker sind der abendländischen Kirche entgegen gewesen, diese hat sie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der ersten Jahrhunderte des Christentums, daß das Moment des Daseins in Christus geleugnet oder aufgehoben ist. Sie sagten, sein Dasein sei nur ein Scheinleib gewesen. Die Manichäer sprechen ganz in diesem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der νοῦς, der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend, als Eins empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Die Idee erkennt diese Ketzerei sehr wohl; aber die Form der vereinzelten Wirklichkeit, in der dies in der christlichen Religion vorgestellt ist, hebt sie auf. Die Kreuzigung Christi erscheint so als bloß scheinbar, nur als allegorisch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben ist von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorstellung vor, daß Christus in aller Welt gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine mystische Kreuzigung sei. Durch die Vegetation würden die Lichtteile gebunden, und dies Gebundensein derselben erzeugt sich als Pflanze.[40]

40 M: Neander, a. a. O., S. 90

Diese Vorstellung wird von ihnen als allgemeine Idee angesehen, die sich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animalischen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen diese Gnostiker hat sich also Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenso vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dies ist dann in der christlichen Religion zur Vorstellung, zum Bewußtsein gekommen; so daß die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Dies macht die Hauptidee des Plotinischen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Spezielle zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind oft bildlich. Was an ihm zu vermissen ist, ist α) wie schon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen sind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der Tat aber nichts sagen. Der Skeptizismus und Dogmatismus, als Bewußtsein, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr von diesem als vom Platon. Er ist nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend noch als Bewußtsein aus sich selbst in sich zurückgehend. β) Das weitere Herabsteigen, teils zur Natur, teils zum erscheinenden Bewußtsein, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Notwendigkeit des Begriffs, teils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen bestimmt sein sollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt ist, – wenigstens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur ein Beispiel an. Unsere Seele gehört nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, selig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, sie als Leben, floß aus der verständigen Weltseele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin setzt die

erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist; sie ist reine Seele über der sublunarischen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besonderen, von dem Ganzen getrennten Seele gibt ihr einen Körper; diesen erhält sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhält sie Phantasie und Gedächtnis. Endlich begibt sie sich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieser erhält sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben.[41]

Diesen Abfall, dieses weitere Körperlichwerden beschreiben Nachfolger des Plotin so, daß sie aus der Milchstraße und dem Tierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerst das Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirksamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der Venus sinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft.[42]

Auf solche Weise, was Plotin selbst als intelligible Momente nach einer Seite angibt, macht er auch für das Geistige zu einer seienden Existenz, besonderen Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Tier, – die nur vegetiert, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, außer des allgemeinen Geistes in des Weltgeistes besonderen Stufen seines Selbstbewußtseins über sich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu tun. Wenn sie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, so ist dies ebenso, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken sollen. Wie

41 M: Buhle, a. a. O., S. 418–419; Tiedemann, a. a. O., S. 421–423
42 M: Buhle, a. a. O., S. 419–420

Saturn das Blei, Jupiter Zinn usf. ausdrückt, so Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen usw. Teils ist es eben leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei usf., oder er repräsentiere das Blei, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen – eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft oder vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist –, wie, daß Saturn Schließen sei oder repräsentiere, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber solche Vorstellungen wie hier sind schief oder falsch, wie wenn man sagen wollte, sie sei Blei usf. Das Wesen des Bleis ist nicht mehr dies sinnliche Sein, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dies Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Ansich gesprochen, – dies aber drückt nur sinnliches Sein aus.

3. Porphyr und Jamblich

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Jamblich; ersterer, ein Syrier, starb 304: letzterer, ebenfalls aus Syrien, 333.[43] Von *Porphyrios* haben wir unter anderem auch noch eine Einleitung in das *Organon* des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urteile, worin die Logik desselben nach ihren Hauptmomenten vorgetragen wird, – eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der Aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dies ist etwas sehr Verständiges, Formelles; und es ist das Eigentümliche, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandeslogik, die ganz verständig empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz

43 M: Brucker II, 248, 268

spekulativen Idee und in Rücksicht aufs Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyr hat eine Lebensbeschreibung Plotins geschrieben, worin dieser als Wundermann beschrieben wird; das müssen wir der Literatur überlassen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt *Jamblich,* dessen schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoreischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. Er war ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers; aber seine philosophischen Schriften sind eine Kompilation ohne viele Eigentümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In ihm sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassifikation derselben und die Spekulation zur Weise der Magie herab. Sie nannten dies Theologie. Im Wunder ist die Spekulation, göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, – nicht auf eine allgemeine Weise. Von der Schrift *De mysteriis Aegyptiorum* weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich. Proklos später macht viel Aufhebens von ihm und bezeugt, seine Hauptidee ihm schuldig zu sein.

4. Proklos

Wichtiger ist *Proklos,* ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklos ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studierte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein *Leben* ist von Marinos in demselben Stil beschrieben wie bei den schon oben Genannten. Hiernach waren seine Eltern aus Xanthos in Lykien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar; und

sie selber würdigten ihn als ihren Liebling besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studieren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studierte er zuerst aristotelische, dann platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinos versichert, die einzige zu Proklos' Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntnis von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklos hat alles studiert, was zu den Mysterien gehört, die orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes und die religiösen Anstalten jeder Art, so daß er, wohin er auch kam, die Zeremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklos soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den ägyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Ägypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. Μυστήριον hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen, sondern es heißt bei ihnen überhaupt spekulative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christentum für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimnis; aber sie sind spekulativ, die Vernunft faßt sie, – geheim aber sind sie nicht, sie sind ja geoffenbart. Proklos hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Lokalgottheiten. Daß er sich mit so vielen Religionen abgegeben hat (ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ), darüber sagt er selbst: »Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (θεραπευτήν) einer Stadt oder des bei einigen einheimischen zu sein, son-

dern allgemein der Hierophant der ganzen Welt.« Orpheus hielt er für den Urheber aller griechischen Theologie und legte besonders großen Wert auf orphische und chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe.[44]

Proklos führte ein äußerst gelehrt-tätiges Leben; er war ein tiefer spekulativer Mann und besaß den größten Umfang von Kenntnissen. Man muß sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen und dessen, was die Schüler dann in den Lebensbeschreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber finden sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst. Proklos hat viele *Schriften* hinterlassen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematische Schriften, z. B. *Über die Kugel* (*De sphaera*), haben wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Kommentare über Platons Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben und der zum *Timaios* besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuskripten; Cousin in Paris hat sie am vollständigsten besorgt. Besonders abgedruckte Bücher sind seine Platonische Theologie (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) und seine philosophischen Elemente (στοιχείωσις θεολογική), – Hauptschriften des Proklos. Diese letztere kleine Schrift hat Creuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichsam im Gottesdienste, in den Wissenschaften und der neuplatonischen Philosophie. Die Hauptideen seiner *Philosophie* sind leicht aus seiner Schrift über die Platonische Theologie zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidnischen Götter betrachtet und

---

44 M: Brucker II, 320; Tennemann, Bd. VI, S. 284–289; Marinos, *Vita Procli*, passim.

philosophische Bedeutungen von ihnen eruiert werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischeren Anordnung im ganzen und ausgebildeteren Form gekommen ist. Was ihn auszeichnet, ist sein tieferes Studieren der Platonischen Dialektik. Er ist interessant, weil, in seiner Platonischen Theologie besonders, mehr (sosehr das Werk auch dialektisch ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee sich findet; bei Plotin ist dies weniger der Fall. In dieser Schrift beschäftigt er sich mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des Einen; es ist ihm notwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es ist eine Dialektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird und die höchst ermüdend ist. Es ist ein großer Tiefsinn in Proklos nicht zu verkennen und größere Ausführung und Klarheit sowie die wissenschaftliche Entwicklung gewonnen und im ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philosophie hat, wie die Plotinische, die Form, Kommentation des Platon zu sein – *Über die Theologie Platons* ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht; sie ist ein Intellektualsystem. Wir wollen sehen, wie wir damit zurechtkommen; ich will nicht sagen, daß seine Darstellung vollkommen deutlich, – sie hat noch vieles Mangelhafte.

Im *Parmenides* des Platon fand auch ausdrücklich er besonders die Natur des absoluten Wesens erkannt. Das Resultat des Platonischen *Parmenides* ist schon bei Platon angeführt (s. S. 81 f.). Bei Platon selbst treten diese reinen Begriffe unbefangen auf, gleichsam ohne weitere Bedeutung, als sie unmittelbar haben. »Einheit, Vielheit, Sein« usf., dabei denken wir eben diese unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir bestimmen sie etwa als allgemeine Begriffe, die in unserem Denken sind; aber für Proklos haben sie eine höhere Bedeutung, sie sind der Ausdruck des absoluten Wesens. – Er zeigt nun nach der Platonischen Dialektik, wie alle Be-

stimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtsein eine seiner Hauptwahrheiten ist, daß viele Substanzen sind oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und so Substanz) an sich, in Wahrheit seien, – *die* Hauptwahrheit geht in dieser Dialektik verloren; und es resultiert, daß nur die Einheit Wesen, wahrhaft ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, – ihr Sein nur so ist, wie ein Gedanke unmittelbar ist. Einem Gedanken schreiben wir keine Substantialität, kein eigenes Sein zu; so sind alles Bestimmungen und die Bestimmungen eines Dinges solche Momente im Denken. – Was den Neuplatonikern und dem Proklos beständig eingewendet und entgegengehalten wird, ist immer dieses, daß freilich für das Denken alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dies auch nur eine Einheit des Denkens ist, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seien, verschiedene, voneinander unabhängige Prinzipien haben, und selbst verschiedene Substanzen, jedes getrennt von dem anderen an und für sich sei, – jene logische Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit sei, von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es spricht von der Wirklichkeit, daß diese etwas an sich sei; und wenn sie von ihr sprechen, was sie sei, so ist sie ein Ding, eine Substanz, Eins, – kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseiendes vor, dessen Verschwinden, Nichtansichsein aufgezeigt worden ist.

Proklos fängt von der Einheit an; von da geht er nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum νοῦς fort, sondern alles hat bei ihm eine viel konkretere Gestalt. Die Selbstentwicklung dieser Einheit aber wird bei Proklos nicht eben mehr zum Begriffe gemacht als bei Plotin. Dies müssen wir einmal aufgeben, diesen Begriff der Entzweiung nicht suchen. Die Einheit, das Erste ist die Hauptsache. »Das Eine

ist an sich unaussprechlich und unerkennbar; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefaßt.« Proklos bestimmt diese Selbstentzweiung, das Verhältnis zum Unterschiede, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), Tätigkeit, Darstellen, Zeigen.[45] Das Verhältnis der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich; denn ein Herausgehen wäre eine Veränderung, sie wäre gesetzt als nicht mehr sich selbst gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit ist Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt und das Hervorgebrachte auch in sich erhält.[46]

Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklos eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie im *Parmenides* des Platon diese Produktion erscheint. Er findet sie schon im Platonischen *Parmenides* (Proklos schrieb Kommentar darüber: IV.–VI. Band von Cousin), wo Parmenides auf eine negative Weise (oft sind die Resultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Sein der Vielheit nicht ist, usf. Über diese Negationen nun sagt Proklos, daß sie nicht ein Aufheben dessen seien, von dem sie gesagt werden (des Inhalts), sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen. »Wenn Platon also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sei, so hat dies die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht; daß es nicht ein Ganzes sei, – daß die Ganzheit von ihm ausgeht« usf.[47] Das Viele, die Bestimmung der Teile geht von dem Einen aus. Diese Negationen sind nicht zu fassen als ein bloß Privatives, sondern sie enthalten auch affirmative Bestimmungen; die Vielheit ist

---

45 M: *De Platonis theologia* II, 95, 107, 108
46 M: *Institutio theologica*, c. 26
47 M: *De Platonis theologia* II, 108

nicht empirisch aufgenommen und dann nur aufgehoben. »Dieser Tropus der Negationen ist also als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Übermaß der Einfachheit ist«; das τέλειον ist umleuchtend und so produzierend, so daß das Ganze ideell in dem Einen enthalten ist. »Ebenso umgekehrt muß Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden«, sie müssen nicht absolut bleiben; »sonst wäre kein Begriff (λόγος) desselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum und ruht nicht und bekämpft sich selbst«[48], – d. h. das Eine setzt seine Bestimmungen ideell, hebt sie auch auf. Das Negative ist eben das Entzweiende, Produzierende, Tätige, entgegengesetzt dem Einfachen; es ist ebenso der Negation entnommen. So gewinnt jene Platonische Dialektik für Proklos eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklos viel zu tun, besonders in seiner berühmten Elementarlehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Überfluß der Kraft hervor. Es geschieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfnis, Trieb usf. wird Ursache, aber durch Mangel; sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist unvollständig, die Wirksamkeit entspringt aus dem Zweck, sich zu vervollständigen; aber das Bedürfnis, der Trieb vermindert sich zugleich in der Hervorbringung, – der Trieb hört auf, solcher zu sein, oder das Fürsichsein verschwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus sich durch die Überfülle der Möglichkeit (das ist aristotelisch); und diese überfließende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen besteht daher darin, daß sie sich selbst vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber diese Vervielfältigung hebt jene Einheit

48 M: ibid., 109

nicht auf, sie geschieht vielmehr auf Einheitsweise (ἑνιαίως); diese Vervielfältigung vermindert die erste Einheit nicht. Das Viele hat Anteil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit.[49] Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sei, daß alles in die Einheit zurückgehe, daß also die Einheit auch Urheber des Vielen ist. Dies ist nicht deutlich, – nicht negative Beziehung auf sich; wir sehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über diese Beziehung.

Das Viele ist zweitens unähnlich. In diesem Fortgang ist dem Proklos eine Hauptbestimmung, daß er durch die Ähnlichkeit geschehe und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit teil, aber zum Teil ist es auch nicht Eines. Das Erzeugte ist ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu seinem Wesen, es sind mithin selbständige Henaden. Sie enthalten das Prinzip der Einheit in sich, sind aber auch verschieden; – viele, aber so, daß sie gleichsam nur für ein Drittes viele sind, an und für sich sind sie Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener sein müssen. Ganz gleich ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Diese nächsten Einheiten sind Ganze, d. h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Akzidenz ist. So entfernen sich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit und haben weniger Anteil an ihr.[50]

Ausgezeichnet ist die nähere Bestimmung der Idee in ihren drei Formen, – die Trinität (τριάς). Von dieser gibt er zunächst die abstrakte Bestimmung an als drei Götter.[51] Es

---

49 M: *Institutio theologica*, c. 27; *De Platonis theologia* III, 119, 121; II, 101–102

50 M: *Institutio theologica*, c. 1–2; *De Platonis theologia* III, 118, 122–125; II, 108–109

51 M: *De Platonis theologia* III, 140

ist nun besonders herauszuheben, wie er die Trinität bestimmt hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklos, weil er sie nicht in ihren abstrakten Momenten gelassen. Sondern diese drei abstrakten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er dann wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; so daß es drei Bestimmungen sind, die die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und konkret zu betrachten ist. Und dies muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeschritten ist. Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so daß jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist und das Ganze der Prozeß ist, daß die drei Totalitäten ineinander sich identisch setzen. Proklos ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Plotin; und man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Dies bestimmt sich nun so: Die absolute Einheit, die sich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten oder Gemischtes, – erst das Seiende, Substantielle, Eins-Vieles (ἓν πολλά). An diesem wahrhaft Existierenden ist die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie. Das wahrhaft Existierende, aus sich selbst herausgehend, ist das Leben. Aus der Absonderung, Entwicklung der Momente, welche im Leben sind, quillt erst der Verstand hervor, und aus diesem die Seele.[52]

52 M: ibid. III, 137–139, 141, 127

α) Das Hervorgehen ist nicht sowohl die Notwendigkeit des Begriffs. Das Versinken von allem in die Einheit bleibt jenseits dieser Einheit liegen; eben diese Negativität aber ist ihre Erzeugung. β) Proklos unterscheidet sich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verstand nennt. Proklos ist logischer; der Verstand ist ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Bestimmungen nicht entwickelt. Die Reihe ist eigentlich zum Teil hübsch. Proklos unterscheidet sich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres, ausgebildeteres Unterscheiden der Momente. Er sagt, daß zwar in der ersten Einheit alle übereinstimmen, allein Plotin lasse gleich nach der Einheit, wie wir gesehen (S. 447 f.), die denkende Natur erscheinen; allein besser habe sein Lehrer – wer es ist, sagt Proklos nicht; siehe seine Lebensbeschreibung (S. 467) –, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, diese unbestimmte Betrachtung der Älteren begrenzt und diese unordentliche Vermengung der verschiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterscheidung gebracht und geraten, die Unterscheidung der Bestimmungen genau zu befolgen und festzuhalten.[53] Und in der Tat sehen wir mehr Unterscheidung und Klarheit bei Proklos als in der Plotinischen Trübheit; es ist ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.
Alsdann weicht Proklos von Plotin darin ab, daß er nicht das Sein zum Prinzip oder rein abstrakten Momente macht, sondern die Einheit, – oder daß er das Erste nicht als Sein, sondern als Einheit bestimmt und das Sein, Subsistieren erst als das Dritte begreift.
Wir sehen im Ganzen drei Sphären voneinander unterschieden, bestimmt so, daß sie die τριάς sind; jede ist zugleich wieder das Ganze dieser Momente, es sind verschiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dies sind, wird sich sogleich ergeben. Um diese Ordnungen

53 M: ibid. I, 21–22

ist es dem Proklos viel zu tun, nämlich die verschiedenen Sphären, Potenzen in denselben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei Momente derselben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dies sind die abstrakten Momente, die in seiner Platonischen Theologie ausgeführt sind; das Unbegrenzte und die Grenze sind Bestimmungen, die wir auch bei Platon gesehen haben (s. S. 77). Das Erste, Gott, ist nun also die schon oft gesagte absolute Einheit, für sich unerkennbar, unaufgeschlossen, bloß Abstraktum; es kann nicht erkannt werden, – als Abstraktum; es kann nur erkannt werden, daß es ein Abstraktum ist, – es ist noch nicht Tätigkeit. Diese Einheit ist über dem Sein (ὑπερούσιον, *superessentiale*); ihre erste Produktion sind die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dies sind die denkenden Prinzipien der Dinge, durch welche sie an der absoluten Einheit teilhaben; aber jedes hat an ihr nur teil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, – die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklos jene erste Einheit Gott nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch so. Aber diese Götter oder Einheiten entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, daß so viele und solche Henaden oder Götter sind als Dinge; denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d. h. der Vermischung, Synthesis, welche die Dinge als solche sind. Die Dinge selbst sind in ihrer synthetischen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derselben), unähnlich der ersten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt sein. Die abstrakt gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge haben nur Ähnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte ist die Grenze, welche diese Henaden zusammen-

hält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines.[54] Besser ist dies durch folgendes ausgedrückt, reiner als Gegensatz bestimmt. Proklos nimmt nun als diese Prinzipien (Wesenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemischte aus Platons *Philebos* auf; und es scheinen also dies die ersten Götter zu sein. Aber diese Abstraktionen sind nicht angemessen dem Namen Götter; wir sehen sie auch wieder zurückgekehrt.

»Von jener ersten Grenze«, dem absoluten Eins, »haben die Dinge« (ἐξήρτηται bei Aristoteles, – ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt) »Einung, Ganzheit und Gemeinschaft«, das Prinzip der Individualität, »und göttliche Maße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf (ὑφέστηκεν ἀπό) der ersten Unendlichkeit«; das Unendliche ist so die Quantität, das Unbestimmte. Platon setzt das Unendliche als das Schlechte im *Philebos*, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbestimmte, keine Vernunft, Logos in ihm ist (s. S. 77 ff.). »Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, daß es fest in den individuellen Eins bleibe und nur nach der Unendlichkeit fortschreite«, der Kontinuität als Sichselbstproduzieren, »und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit, jenes vom Prinzip der Grenze, dies vom Prinzip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Prinzipien hat alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Sein. So das Ewige« (auch ein göttliches Geschlecht), »sofern es das Maß als intellektuell ist, hat es teil an der Grenze; sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Sein, – an der Unendlichkeit. So der Verstand, insofern er die Mustermaße (παραδειγματικὰ

54 M: ibid. III, 123–124

μέτρα) an ihm hat, ist er ein Erzeugnis der Grenze; sofern er ewig alles produziert (παράγει), hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit.«[55]

Die Hauptsache sind aber die Grundbestimmungen des πέρας, ἄπειρον und μικτόν. Der letzte Ausdruck, ein Platonischer Ausdruck, ist nicht sehr passend, ist schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive sein sollte; das Dritte ist auch hier die Einheit beider. Diese abstrakten Grundbestimmungen sind aber so bei ihm, daß sie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die τριάς ist, aber so, daß jedes der einzelnen Drei selbst eine solche ganze τριάς ist, aber unter einer dieser besonderen Formen, – *eine* Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das πέρας und ἄπειρον sind vor der οὐσία und wieder in derselben.[56]

»Das erste Sein (τὸ πρώτως ὄν) ist das Gemischte«, die Einheit der Trias mit sich selbst; »es ist das Sein ebensowohl des Lebens als des Verstandes. 1. Das Erste der Vermischten ist das Erste alles Seienden.« Es sind noch zwei andere Ordnungen: »2. das Leben, 3. der Geist. Alles ist mithin triadisch«, da jedes von diesen Unterschiedenen die τριάς in sich selbst ist. »Diese drei Triaden bestimmen sich nun als absolutes Sein (οὐσία), Leben und Geist; so ist es geistig, im Gedanken zu fassen.« Nur die intelligible Welt ist das Wahrhafte, sie enthält selbst drei Ordnungen; diese Trias von Triaden aber macht die wahre, die intelligible Welt aus. – Hierhin bringt Proklos nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterschiedenen ἑνάδες nennt er Götter; der Gott als solcher aber ist die οὐσία, aus der die besonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffs darzustellen. – Ihr Verhältnis ist so zu fassen: »Diese Drei sind aber

55 M: ibid. III, 133–134
56 M: ibid. III, 138–139

selbst wesentlich (οὐσιωδῶς, *essentialiter*) in dem Seienden (ἐν τῷ ὄντι) enthalten«; sie sind in der ersten Substanz zu fassen, jede von diesen drei Triaden enthält die anderen in sich. »Denn darin ist die Substanz, das Leben und der νοῦς *und** die Spitze des Seienden« (ἀκρότης τῶν ὄντων, *summitas*). Das ist das Selbstische, Fürsichseiende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. »Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben ist das mittlere Zentrum des Seienden (τοῦ ὄντος) selbst. Der Verstand (νοῦς) aber ist die Grenze (τὸ πέρας, *finis*) des Seienden, und er ist gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten ist der νοῦς und im νοῦς das Gedachte. Aber daselbst« – wo? In der οὐσία? Im Ersten, oder besser ἐν τῷ νοητῷ – »ist der νοῦς auf gedachte Weise (νοητῶς, *mentaliter*), in dem νοῦς ist das Gedachte auf denkende Weise (νοερῶς, *intellectualiter*). Die Essenz (οὐσία) ist das Bleibende (τὸ μόνιμον) des Seienden und das, was mit den ersten Prinzipien verwoben ist (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον) und aus dem Einen nicht herausgeht (ἀνεκφοίτητον).« Das Zweite, in konkreter Bestimmung, »das Leben ist aber dann das, was aus den Prinzipien hervorgeht und mit der unendlichen Möglichkeit (δυνάμει) mitgeboren ist (συμφυόμενον)«; es ist selbst die ganze Totalität in der Bestimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbestimmten, so daß es ein Mannigfaltiges ist. Der Verstand aber ist die Grenze (Individualität), welche wieder das Leben zu den Prinzipien zurückführt (ἐπιστρέφον), und es immer dem Prinzip (der οὐσία) gemäß macht** und einen intellektuellen Kreis vollbringt. Die Grenze ist das Ansich, das Abstrakte, – der νοῦς. Er ist aber selbst unter dreierlei Formen in der ersten Ordnung; diese drei Formen machen selbst die drei Ordnungen aus. »Da er*** nun ein

* Es wäre die Frage, ob nicht das καί auszulassen wäre, so daß νοῦς hieße ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. S. p. 139–140; unten, S. 481.

** »Der νοῦς aber ist das Zurückführende zu den Prinzipien und die Grenze« – ob Nominativ oder Akkusativ? –, »aneignend dem Prinzip und einen Kreis bildend.«

*** Dieser Kreis oder der νοῦς? Im Griechischen steht kein Subjekt.

Dreifaches in sich ist, teils das Substantielle (οὐσιωδῶς) in sich selbst, teils lebendig, teils das Intellektuelle (νοερῶ), alles aber substantiell (*essentialiter*) in ihm enthalten ist, so ist er das Erste der Seienden, das aus den ersten Prinzipien Geeinte.« Erst das ist das Reale; sehr gut! »Ich heiße es die οὐσία. Denn die αὐτοουσία ist alles Seins Spitze und wie die Monas von allen«; das Erste, die οὐσία heißt auch αὐτοουσία, – sie ist der νοῦς. Der Verstand (νοῦς) selbst ist das Erkennende (τὸ γνωστικόν), Individuelle, das Leben aber das Denken in Bewegung (νόησις); das Sein selbst ist das Gedachte (τὸ νοητόν). »Wenn nun das ganze Seiende (πᾶν τὸ ὄν) gemischt ist, das Selbstsein (τὸ αὐτοόν) aber die οὐσία ist, so ist die οὐσία, die aus den drei Prinzipien ist (ὑφισταμένη), das Gemischte.«[57]

»Das Gemischte ist nun also gedachte Substanz (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, das Gemischte das Vierte.« Das Erste ist die Monas, das absolut Eine; dann die Vielen, die selbst Henaden sind, sie sind das ἄπειρον Platons; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende. Wenn diese gleich schon drei ausmachen, so fügt Proklos noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des ἄπειρον und πέρας (Maß, Ziel, Grenze) ist. Hier hat er Platonische Ausdrücke (im Werke εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte ist μικτόν, das ist nicht eigentliche Vermischung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengesetzten, gebraucht Proklos nach Platon den Ausdruck des Gemischten. Dieses Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, ist das Vierte; oder indem das Eine das Allumfassende ist, so kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des πέρας und ἄπειρον ist Substanz, πρωτίστη οὐσία: das ist das Erste alles Seienden. »Dieses Geeinte ist nicht nur aus jenen Prin-

57 M: ibid. III, 135

zipien, die nach dem Eins sind; sondern es geht auch aus ihnen hervor und ist triadisch.«[58] Alles ist Dreieinigkeit; jenes sind die drei Momente der abstrakten Dreieinigkeit, in ihr ist alles an sich enthalten.

»Dies ist nun die Natur alles Seienden, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, Eins das Vieles ist.« Es hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in sich (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Platon): »Die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, daß das Seiende Einheit ist; die Wahrheit, daß es das Sein ist (die Essenz hat); die Schönheit, daß es ein Gedachtes ist.«[59] – Proklos zeigt, daß die erste Trias alles in sich enthält und daß die beiden anderen Ordnungen auch diese Triaden in sich sind; jede Triade ist also dasselbe in einer der drei Formen gesetzt, die die erste Trias ausmachen.

a) »Dies ist nun die *erste* Trias alles Gedachten: die Grenze, das Unendliche und das Gemischte.« Die erste Triade ist die Einheit dieser drei Bestimmtheiten als solcher, die reine Wesenheit, der erste Diakosmos, der erste Gott, die erste Ordnung des Göttlichen. Dies ist also das Eine; dies Eine, diese οὐσία ist als konkretes Eins selbst die Einheit des Unendlichen und der Grenze. Und die Grenze (das πέρας, welches konkreter νοῦς ist) »ist der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmitteilbaren und ersten Gott, alles messend und bestimmend und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich aufnehmend.« Die erste Ordnung ist die οὐσία, in der diese Elemente eingeschlossen sind ohne Entwicklung, fest im πέρας zusammengehalten, im Spröden, – insofern das Unaufgeschlossene. Die Spitze vom Ersten ist die οὐσία. »Das Unendliche aber« (die Quantität) »ist die unerschöpf-

58 M: ibid. III, 136
59 M: ibid. III, 137, 139, 140

liche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erscheinen macht und die ganze Unendlichkeit, sowohl die vorwesentliche als die substantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (διάκοσμος) der Götter, und die verborgen alles in sich zusammenhält, nach der gedachten, alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seienden die Ursache in einfacher Weise umfassend und in den ersten Gedachten« – nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge und es dann noch andere Dinge gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen nicht vor – »die Spitze« (Selbst, Individualität, Fürsichsein), »die den Ganzen entnommen ist« – heißt dies, die nicht abstrakt ist? – »befestigend.«[60] Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dies auch bei Plotin vorkommt. Und dies Erste erzeugt in seiner Spitze die zweite Ordnung; die zweite Ordnung ist im Ganzen das Leben und seine Spitze der νοῦς. Dieses Zweite ist in der Bestimmung der δυάς oder des ἄπειρον. Bei diesem Fortgange bricht Proklos in Begeisterung, bacchantischen Enthusiasmus aus, indem er sagt:

b) »Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint ist, laßt uns nun die *zweite* in Hymnen preisen (ὑμνήσωμεν), die von dieser ausgeht und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit (ἑνάς) die Spitze des Seins erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Sein; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend.« In der zweiten Ordnung treten wieder wie vorhin drei Momente ein. »Hier ist die Grundlage die οὐσία, die die Einheit (Endung) der ersten Trias war; die οὐσία ist hier das Erste. Das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier δύναμις. Und die Einheit dieser beiden ist das Leben (ζωή)«, das Zentrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt gibt. »Das

60 M: ibid. III, 140

zweite Sein ist das gedachte Leben. In dem Extrem νοῦς haben die Seienden ihre Grundlage (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten; denn ein Gott ist die zweite gleichfalls.« – Das Verhältnis dieser Dreiheiten ist dieses. »Indem die erste Trias alles ist, aber intellektuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς), so ist die zweite alles, aber lebendig und im Prinzip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weise des Gemischten hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit*, das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, expliziert auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt.«[61] Und diese drei Ordnungen sind die höchsten Götter; später kommen vierlei Götter vor.

c) »Die *dritte* (Substanz) stellt den gedachten νοῦς um sich herum (ὑφίστησι περὶ αὐτήν)«; die dritte Trias ist der νοῦς selbst. »Sie stellt die mittlere zwischen sich und die absolute Substanz und erfüllt den gedachten νοῦς mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt sie das Sein und wendet es zu sich. Dieses Dritte ist *nicht* durch eine Ursache wie das erste Sein, noch offenbart es (προφαῖνον) das All, wie die zweite, sondern ist als Aktus und äußernd (ἐκφανῶς), – die absolute Grenze. Die erste Trias« (dieser konkrete Gott) »bleibt verborgen in der Grenze selbst« – die Grenze ist die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt – »und hat alles Bestehen (Sein) des Intellektuellen in ihr fixiert.« Das Intellektuelle ist und hat sein Sein in diesem Einen, in dieser οὐσία. »Die zweite ist ebenso bleibend und schreitet zugleich vorwärts«; das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. »Die dritte« (das

* vielmehr die dritte

61 M: ibid. III, 141–142

Denken als solches) »nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten« (der Einheit) »gemäß Machen. Und dies alles ist *ein* Denken (*eine* Idee): das Beharren, das Vorschreiten (προϊέναι) und das Umkehren (ἐπιστρέφειν).« Jedes ist Totalität für sich, aber alle drei werden in eins zurückgeführt. Im νοῦς sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente; der Geist aber ist, die Totalität der beiden ersten in sich zu fassen. »Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine mystische Weise die völlig unerkannte (erkenntnislose) Ursache des ersten und unmitgeteilten (ἀμεθέκτου) Gottes«, der das Prinzip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestiert wird: »Die eine seine unaussprechliche Einheit, die andere« (das Leben) »den Überfluß aller Kräfte« und das Ausleuchten desselben, »die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seins, der Wesen überhaupt.«[62] Das Mystische ist, daß diese Unterschiede, die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als Eins gefaßt werden.* Der νοῦς ist dreifach: οὐσιωδῶς, ζωτικῶς und νοερῶς (s. S. 479). »In einer Ordnung ist das Konkrete selbst die Essenz, in einer anderen ist es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke.« Die erste Substanz ist der νοῦς als Gedachtes, was Objekt wird: sprechen wir vom Verstand, Denken, so ist er ein Seiendes; er ist auch Moment. Zweitens das Leben ist der gedachte und denkende; der dritte ist der denkende Gedanke. Diese nennt er auch die drei Götter; die οὐσία nennt er auch Ἑστία, das Feste, Grundlage.[63] – Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte

* Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck »mystisch« oft vor; vgl. *De Platonis theologia* III, 131: πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (wie wir sagen würden: »spekulative Betrachtung«). Mystagogie ist eben diese spekulative Philosophie, dieses Sein im Denken, Selbstgenuß, Anschauung.

62 M: ibid. III, 143
63 M: ibid. VI, 403

Gott (θεὸς νοητός), die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός), tätige, die dritte der reine, denkende Gott (θεὸς νοερός), der in sich diese Rückkehr, Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten ist. »Gott ist das Ganze in ihm.«[64] Diese drei sind auch schlechthin das absolut Eine; und dies macht dann einen absoluten konkreten Gott aus.

»Gott erkennt ungeteilt das Geteilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Notwendige notwendig, das Veränderliche unveränderlich und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (κρειττόνως) als nach ihrer Ordnung.« »Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines jeden dasselbe mit dem Sein eines jeden; und jeder ist beides, der Gedanke und das Sein« usw.[65] – Dies sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklos; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Äußerliche anzuführen.

Die Einzelheit des Bewußtseins ist zum Teil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklos oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgische wird so vorgestellt in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder: »Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Das göttliche Denken (νοῦς) macht (δημιουργεῖ) von seinen Gedanken Namen und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild (ἄγαλμα) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten (ἔλλαμψιν) der Bildnisse der Künstler hervorruft (προκαλεῖται), so die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne macht scheinen (ἐμφαίνει) die verborgene Wesenheit (οὐσία) Gottes.«[66] So zeigen die Bildsäulen,

64 M: ibid. III, 144
65 M: *Institutio theologica*, c. 170
66 M: *De Platonis theologia* I, 69–70

Gemälde der Künstler das innere spekulative Denken, das Erfülltsein vom Göttlichen, das sich zur Äußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische beseelt haben mit dem Göttlichen selbst, so daß in den Bildern usf. die göttliche Kraft vorhanden ist. – Ich habe an dies Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

5. Nachfolger des Proklos

Proklos ist die Spitze der neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophieren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter. Proklos hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen, *Marinos,* seinen Lebensbeschreiber, dann *Isidoros* von Gaza, endlich *Damaskios.* Von dem letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da. Er war der letzte Lehrer der neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. ließ Kaiser Justinian diese Schule schließen und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche. Unter ihnen befand sich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Aristoteles, von dessen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder ins Römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äußerlichen Existenz zugrunde.[67] Eunapios handelt von dieser letzten Zeit; und Cousin hat sie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieses äußerlich aufgehört hat, so haben sich die neuplatonischen Ideen, besonders die Philosophie des Proklos, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die

67 M: Brucker II, 350, 347

älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklos sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dies neuplatonische Vorstellungen.

Dies sind einige Proben oder vielleicht das Beste der neuplatonischen Philosophie; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam konsolidiert. Nicht als ob sie neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; sondern die sinnliche Welt ist verschwunden und das Ganze in den Geist erhoben, und dies Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt.

Hier stehen wir an einer großen Umkehrung. Damit ist nun die erste Periode, die der griechischen Philosophie, geschlossen. Das griechische Prinzip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntsein unmittelbar realisiert, sinnliche Idee in sinnlicher Gestalt. Durch die Philosophie will sich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; sie ist Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang; die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer *Übersicht* die. Zuerst sahen wir das Abstrakte in natürlicher Form; dann den abstrakten Gedanken in seiner Unmittelbarkeit: so das Eine, das Sein. Das sind reine Gedanken, der Gedanke ist nicht als Gedanke aufgefaßt; sie sind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtsein des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, die Stufe des Selbst, des Gedankens als Selbst; das Absolute ist das Denken selbst, νοῦς. Der Inhalt ist nicht nur bestimmt, Sein, Atom, sondern konkret, in sich bestimmtes, subjektives Denken; er ist aber nur an sich konkret. Drittens wird dieses wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechische Philosophie.

Das Selbst ist die einfachste Form des Konkreten, das Selbst ist inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es konkret: so

Sokrates, die Platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nur an sich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Platon, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus demselben, der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee, das Denken des Denkens, steht in der obersten Spitze; außer ihr ist die Welt, der Inhalt. Das Konkrete ist mannigfaltig Konkretes, es soll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbst ist die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt das Abstrakte, das Prinzip soll Inhalt gewinnen; so sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoizismus als Prinzip aller Welt; es ist Versuch, Aufgabe, sie als Denken zu fassen. Der Skeptizismus vernichtet allen solchen Inhalt; er ist Selbstbewußtsein, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, die Reflexion auf jenes Voraussetzen und Anfangen von Voraussetzungen.

Drittens wird das Absolute als Konkretes gewußt. Im System ist nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zustande, es ist nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatonischen Schule, wird das Absolute also als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Bestimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, so daß diese immer noch weiter emanieren. Jedes ist aber ein Dreieiniges in sich, so daß die abstrakten Momente dieser Trias selbst auch gefaßt sind als Totalität. Als wahr gilt nur ein solches, das sich manifestiert und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind konkrete Totalität an sich; sie haben die Natur des Geistes aufgefaßt. Sie sind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem absoluten Bruch, haben nicht β) die absolute (abstrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Wert des Subjekts.

Dies ist nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist nicht als ihm von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstrakt hier betrachten, ist

konkret. Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinett die Philosophen sich zanken und streiten lassen und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. – Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabeigewesen; die anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dies Mädchen. – Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, daß es eine Vergangenheit [ist] und in der Abstraktion geschieht.

Zweiter Teil

PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

Die erste Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 v. Chr. bis Proklos, der 485 n. Chr. starb, und bis zum Untergang der äußeren Etablissements der heidnischen Philosophie 529 n. Chr. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert und umfaßt so wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenstiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philosophie innerhalb der griechischen (heidnischen) Religion. Von jetzt an (in dieser Periode) hat die Philosophie ihre Stelle in der christlichen Welt; Araber und Juden sind nur äußerlich, geschichtlich zu bemerken. Es ist eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das *Christentum*. Mit der Idee desselben sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn sie hat zu ihrem wesentlichen Prinzip, daß das Absolute, Gott der Geist ist, daß er nicht eine bloße Vorstellung überhaupt ist, sondern daß Gott als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird. Nur das Konkrete ist das Wahre, das Abstrakte ist nicht das Wahre; obgleich es auch Denken ist, so muß es doch, um wahr zu sein, in sich selbst konkret sein; und dies ist denn erst das Absolute, der anundfürsichseiende Geist.

Dies Konkrete haben wir schon gesehen. Die nähere Gestalt desselben in der christlichen Religion ist, daß den Menschen ins Bewußtsein gekommen, offenbar geworden ist, was Gott ist, – in näherer Bestimmung zum Bewußtsein gekommen ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: α) Das Ansichsein dieser Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität ist vertraut mit der Vorstellung. Der Kultus, das christliche Leben, ist, daß das Individuum, das Subjekt selbst in Anspruch genommen wird, gewürdigt wird, für sich zu dieser Einheit zu gelangen, sich selbst zu würdigen, daß der Geist Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der

Versöhnung ist, daß Gott gewußt wird als sich versöhnend mit der Welt; »daß er sich versöhnt« heißt, wie wir bei der neuplatonischen Philosophie gesehen haben, daß er sich besondert, nicht abstrakt bleibt; und zum Besonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, sondern die Welt, besonders die menschliche Individualität. Das Interesse des Subjekts selbst wird mit hineingezogen, spielt hier die wesentliche Rolle: daß Gott realisiert sei und sich realisiere im Bewußtsein der Individuen, die an sich geistig sind; wozu gehört, daß diese, weil sie Geist und frei an sich sind, durch den Prozeß an ihnen selbst diese Versöhnung vollbringen, daß sie das, was sie sind, Geist, frei an sich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, – d. h. daß sie zu dem Bewußtsein des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen gelangen. Die Intellektualwelt ist nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ein Element darin; es ist nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Ansehung Gottes, der absoluten Idee, ist: das Weltliche, das Andere in Gott sehen, es als an sich göttlich wissen, göttlich machen, – auf geistige Weise, d. h. nicht auf unmittelbare Weise. In den älteren Religionen ist das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menschlichen, aber nicht versöhnt, sondern nur auf natürliche Weise. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menschen ist da eine unmittelbare und so geistlose Einheit, eben weil sie nur natürlich ist. Der Geist ist nicht natürlich, er ist nur das, wozu er sich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit ist die geistlose; der Prozeß in sich, diese Einheit hervorzubringen, dagegen ist die geistige. Zu dieser gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geistlose ist. Das Fleisch, das Natürliche ist das, was nicht sein soll; die Natürlichkeit ist das, worin der Mensch nicht bleiben soll. Die Natur ist böse von Hause aus, der Mensch ist an sich das Ebenbild Gottes, in der Existenz nur ist er natürlich; und das, was an sich ist, soll hervorgebracht werden. Die erste Natürlichkeit soll aufgehoben werden. Dies ist die Idee des Christentums überhaupt.

Um die *Idee des Christentums* zu fassen, anzuwenden, muß man nun die philosophische Idee für sich erkannt haben. Von dieser Idee haben wir schon gesprochen; aber es ist noch nicht bewiesen, was das Wahrhafte ist. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen, und es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtsein gekommen sein, daß dies allein das Wahrhafte ist. Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das sich selbst bestimmt, das sich Maß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Weise, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklos usf. aus. Es kommen wohl dialektische Betrachtungen hinein, in denen die Gegensätze, die als absolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Um das, was das Prinzip des Christentums ist, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als konkreter Geist erkannt sein; und dies ist die eigentümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt also darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelassen wird, sondern daß es an sich als das Besondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott seine Wurzel, seine Wahrheit habend betrachtet wird, somit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was so in Gott aufgenommen wird (in Gott ist es nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen, – und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser setzt das Unmittelbare, wie es ist, voraus), was sich in Gott wissen soll, ist insbesondere der Mensch. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, enthält; diese Einheit können wir bestimmen als die Einheit an sich, – als die konkrete Idee, aber diese so an sich nur. Das ist das *erste* Interesse.

Das *Zweite*, was in dieser Rücksicht zu bemerken ist, ist,

daß die natürlichen Dinge nur in ihren Ansich, ihrem Begriffe bleiben; oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein, ihre Lebendigkeit ist ihre natürliche Einzelheit; denn die lebendigen Dinge existieren als einzelne, diese Einzelheit ist aber nur ein Vorübergehendes, so daß diese Einzelheit nicht das Zurückschauen hat auf die natürlichen Dinge. Dies ist ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Wesen nicht für sie selbst ist, und darin liegt, daß sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Notwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang Eines mit einem Anderen ist; so daß, wenn sich dies Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, diese zugrunde gehen, – sie können den Widerspruch nicht ertragen. Der Mensch aber ist eben dessen fähig – als Bewußtsein, daß für ihn das Wahre ist und daß er darin die Bestimmung zur Freiheit hat –, das Anundfürsichseiende anzuschauen, zu wissen, sich in ein Verhältnis zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck habend; und indem er dies zum Zweck hat, ist Befreiung des Geistes darin enthalten, daß das Bewußtsein nicht als natürliches bleibe, sondern als geistiges, d. h. daß für ihn sei das Ewige, d. i. die Versöhnung, die Einheit des Endlichen als dieses Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtsein ist also dieser Prozeß, nicht im Natürlichen stehenzubleiben, sondern der Prozeß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenstand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das wesentlich Konkrete ist, liegt die Quelle, die Wurzel des Menschen als Bewußtsein, aber nur die Wurzel; den Prozeß hat er selbst dann in sich zu vollbringen, um zu dieser seiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dies wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grundidee des Christentums. α) Einerseits ist dies eine historische Frage; zu verschiedenen Zeiten ist diese Idee anders gefaßt, jetzt macht man sich wieder besondere Vorstellungen davon. Zu entwickeln, daß dies die historische Idee sei, müßte entwickelt werden, wie dies auf historische

Weise geschieht; es ist uns aber hier um diese historische Erörterung nicht zu tun. Wir müssen es also als Lemma, Lehnsatz der Geschichte annehmen. β) Insofern andererseits diese Frage in die Geschichte der Philosophie fällt, hat die Behauptung, daß dies die Idee des Christentums sei, eine andere Stellung als die nach historischer Behandlung. In der philosophischen Geschichte muß die Behauptung die Gestalt haben, daß in der Welt notwendig diese Idee hervorgetreten ist, und zwar daß diese Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtseins, des Bewußtseins der Völker geworden ist, d. h. daß diese Religion allgemeine Religion der Völker geworden ist. In der philosophischen Geschichte ist der Inhalt dieser, daß der Begriff des Geistes zugrunde gelegt wird und nun die Geschichte der Prozeß des Geistes selbst ist, aus seinem ersten ungründlichen, eingehüllten Bewußtsein sich zu enthüllen und zu diesem Standpunkt seines freien Selbstbewußtseins zu gelangen, – daß das absolute Gebot des Geistes, »erkenne dich selbst«, erfüllt werde. In dem Zusammenhang der bisherigen Gestalten hat es sich gezeigt, daß diese Idee des Christentums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtsein der Welt werden mußte. Daß sie als Weltreligion aufgetreten ist, ist Inhalt der Geschichte; diese Notwendigkeit der Idee ist es, die in der Philosophie der Geschichte bestimmter darzulegen ist. Das Erkennen dieser Notwendigkeit hat man genannt das Konstruieren der Geschichte a priori; es hilft nichts, es als unzulässig, ja selbst übermütig zu verschreien. Man stellt sich dies entweder vor als zufällig. Oder wenn es Ernst ist mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dies so vor, als wenn das Christentum gleichsam fertig war in Gottes Kopfe; und es erscheint als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige und damit das Notwendige dieses Ratschlusses Gottes zu betrachten, und dies kann eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. Berichtigung unserer Idee genannt werden; es ist ein Aufzeigen, daß es, wie ich sonst gesagt, vernünftig

in der Welt zugegangen, und sie enthält, daß ihre Geschichte den Prozeß des Geistes darstellt, sein Erkennen, sein Bewußtsein über sich selbst, was er ist, zu erlangen, – zum Teil als Geschichte des Geistes, der sich in sich zu reflektieren hat, zum Bewußtsein seiner zu kommen. Und dies ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird, – und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist lebendige Bewegung, der Prozeß ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt wie der Individuen zu erzeugen.

Viertens. Indem hierbei vorausgesetzt wird, daß diese Idee allgemeines Bewußtsein, allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin eine Quelle einer eigentümlichen Idee für das besondere Bewußtsein. Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewußtseins gemacht; Tertullian sagt, jetzt wissen die Kinder von Gott, was die größten Weisen des Altertums nur gewußt haben. Diese Idee behält und erhält die Gestalt für das vorstellende Bewußtsein, in Form des äußerlichen Bewußtseins – nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion; und dies ist der Standpunkt der Philosophie –, die Idee in der Form des Denkens, nicht wie die Idee für das Subjekt ist, an dieses gerichtet ist. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre Form; das müssen wir auf der Seite liegen lassen. Nur ein Beispiel ist jedoch hier anzugeben. Die sogenannte Lehre von der Erbsünde enthält dies, daß unsere ersten Eltern gesündigt haben, dies Bösesein sei als eine erbliche Krankheit zu allen Menschen hindurchgedrungen und sei auf die Nachkommen äußerlicherweise gekommen als etwas Angeerbtes, Angeborenes, das nicht zur Freiheit des Geistes gehört, nicht seinen Grund darin hat; durch diese Erbsünde, heißt es weiter, habe der Mensch den Zorn Gottes auf sich gezogen.

α) Wenn sich nun an diese Formen gehalten wird, so sind

darin enthalten zunächst die ersten Eltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von diesen Ersten ist nichts anderes als der Mensch an und für sich. Was von ihm als solchem gesagt wird, was allgemein jeder Mensch an ihm selbst ist, dies ist hier in der Form des ersten Menschen, Adam; und bei diesem ersten Menschen zeigt sich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er sich habe verführen lassen, vom Apfel zu essen. Aber es ist dies gar nicht bloß vorgestellt, als habe er von der Frucht nur gegessen, sondern es ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; als Mensch muß er davon essen, sonst ist er kein Mensch, sondern ein Tier. Der Grundcharakter, wodurch er sich vom Tier unterscheidet, ist, daß er weiß, was Gut und Böses ist; so sagt denn auch Gott: »Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, er weiß, was gut und böse ist.« Dadurch, daß der Mensch erkennt, daß er ein Denkendes ist, kann er nur den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt allein die Quelle des Bösen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist.

β) Das Weitere ist, daß der Mensch durch Natur böse sei und es vererbe. Dagegen wird erinnert, wie soll der Böse Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes existiert. Dies, daß der Mensch an sich, von Natur böse sei, scheint ein hartes Wort zu sein. Wenn wir dies harte Wort weglassen, von Strafe Gottes usf., und mildere, allgemeine Worte gebrauchen, so müssen wir sagen, daß der Mensch, wie er von Natur ist, das ist, was er nicht sein soll, sondern die Bestimmung hat, für sich zu werden, was er nur an sich ist. In dieser Vorstellung der Erbsünde liegt für uns, daß der Mensch sich zu betrachten habe, daß er als natürlich, so wie er unmittelbar ist, nicht ist, wie er sein soll vor Gott; daß dies nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit ist uns bekannt als bloße Erziehung, was sich von selbst macht; dadurch wird Be-

zähmung bewirkt, Adäquatmachen dem Guten überhaupt wird erzeugt. Dies scheint auf leichte Weise vor sich zu gehen; es ist aber von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Versöhnung der Welt mit sich selbst, das Gutmachen, daß dies durch die einfache Weise der Erziehung zustande gebracht wird. Durch diese Formen müssen wir also nicht etwa den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, sondern den Inhalt da durcherkennen; man muß sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten und die Lehren schlechthin nur in dieser Gestalt festhalten und behaupten wollen, wie dies ehemals bei einer strohernen Orthodoxie stattgefunden hat.

Das Interesse, um das es sich jetzt handelt, ist, das Prinzip des Christentums, was weitläufig erläutert worden ist, zum Prinzip der Welt zu machen; es ist die *Aufgabe* der Welt, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, daß sie versöhnt werde mit Gott. *Zuerst* gehört dazu die Verbreitung der christlichen Religion, daß sie in die Herzen der Menschen komme; dies liegt jedoch außer dem Kreise unserer Betrachtung. Das Herz heißt der subjektive Mensch als Dieser, und dieser hat eine andere Stellung durch dies Prinzip als früher; es ist wesentlich, daß dieses Subjekt dabeisei. Das Subjekt ist der Gegenstand der göttlichen Gnade, jedes Subjekt, der Mensch als Mensch hat einen unendlichen Wert, ist dazu bestimmt, daß der göttliche Geist in ihm wohne, daß sein Geist vereinigt sei mit dem göttlichen Geist; und dieser ist Gott. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit der Subjektivität ist zunächst noch formell, nach dem Prinzipe der Subjektivität. – Das *zweite* ist, daß das Prinzip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntnis angeeignet werde, in dieser verwirklicht sei, so daß sie zur Versöhnung kommt, daß sie in sich habe die göttliche Idee, daß der Reichtum der Gedankenbildung der philosophischen Idee vereinigt werde mit dem christlichen Prinzip. Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott, und die Ausbil-

dung des denkenden Erkennens muß vereinigt werden mit dem christlichen Prinzip; denn das Denken hat das absolute Recht, daß es versöhnt werde oder daß das christliche Prinzip entspreche dem Gedanken. – Das *dritte* ist dann, daß die Idee der Wirklichkeit eingeimpft, immanent sei, daß nicht nur sei eine Menge von glaubenden Herzen, sondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie Naturgesetz, so konstituiert werde Leben der Welt, ein Reich, – die Versöhnung Gottes mit sich sich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist; sondern die Idee muß sich realisieren in der Wirklichkeit. Sie ist nur so für den Geist, für das subjektive Bewußtsein und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtseins zu vollenden. Zuerst bei der Erscheinung heißt es: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«; aber die Realisierung hat weltlich werden müssen und sollen. Mit anderen Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen Bewußtseins gehört, soll vernünftig werden. Dies sind die drei Aufgaben.

a) Die erste Ausbreitung in den Herzen liegt außer unserer Betrachtung.

b) Das zweite, die Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntnis, haben die *Kirchenväter* geleistet. Und diese Verarbeitung des christlichen Prinzips haben wir auch nicht näher zu betrachten, sie gehört der Kirchengeschichte an; nur ist hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philosophie der Standpunkt anzugeben. Wir wissen, daß die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren und daß sie die Philosophie, besonders die neuplatonische, in die Kirche eingeführt haben. Sie haben das christliche Prinzip der philosophischen Idee gemäß gemacht und die philosophische Idee in dasselbe hineingebildet; sie haben dadurch einen christlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit sie über die erste Weise der Erscheinung des Christentums in der Welt hinausgegangen sind. Denn der Lehrbegriff, wie die Kirchenväter ihn ausgebildet haben, ist nicht in

der ersten Erscheinung vorhanden gewesen. Alle Fragen über die Natur Gottes, dessen, was an und für sich ist, über die Freiheit des Menschen, über das Verhältnis zu Gott, der das Objektive ist, den Ursprung des Bösen usf. haben sie behandelt; und was der Gedanke über diese Fragen bestimmt, das haben sie in den christlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geistes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeistigung des Subjekts, seine Erziehung, den Prozeß des Geistes, wodurch er Geist ist, diese seine Konversionen haben sie ebenso in seiner Freiheit behandelt und in seiner Tiefe nach seinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältnis der Kirchenväter bestimmen und noch bemerken, daß man ihnen dies zum Verbrechen gemacht hat, diese erste, philosophische Ausbildung des christlichen Prinzips: sie hätten dadurch jene erste Erscheinung des Christentums verunreinigt. Über die Natur dieser Verunreinigung haben wir zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche zurückzuführen sei auf die erste Reinheit, auf ihre Gestalt in den ersten Jahrhunderten; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dies Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sei, und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist so ein bestimmtes Lehrgebäude nicht aufgeführt, sondern das alte nur gereinigt worden von den späteren Zusätzen; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neueren Zeiten vollends aufgedröselt worden, indem man das Christentum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des Neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christentums aufgegeben und ist bis auf die Weise der ersten Erscheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rücksicht aufs Unanwendbare)

zurückgegangen, so daß jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christentums angesehen wird. In Beziehung auf die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie darin geltend zu machen, ist folgendes hierüber zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formuliert einerseits nach den Worten der Bibel, die zugrunde gelegt werden sollen, so daß das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sei; die Religion soll in der Form von Positivem behalten sein, so daß es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Und diese Worte, dieser Text ist zugleich so beschaffen, daß er alle Breite dem Belieben der Vorstellung läßt. Das Andere ist dabei, daß ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.« Dies ist zuzugestehen, und der Geist heißt nichts anderes als das denen Inwohnende, die sich an den Buchstaben machen, die ihn geistig auffassen und beleben; d. i. daß die mitgebrachten Vorstellungen und Gedanken es seien, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, daß der Geist der Kirche inwohne, sie bestimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, mit dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist an und für sich ankommen, wie dieser beschaffen ist; denn die Geister sind sehr verschieden. Dabei ist denn das Verhältnis festgesetzt, einerseits, daß der Geist lebendig machen solle; d. h. der mitgebrachte Gedanke, der ganz gewöhnlich sein kann, gewöhnlicher Menschenverstand, – wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle populär sein.

Die Stellung davon, daß der Geist den bloßen Buchstaben lebendig zu machen habe, wird näher so angegeben, daß der Geist nur das Gegebene erklären solle; d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in den Buchstaben unmittelbar enthalten sei. Aber man muß noch weit zurücksein in seiner Bildung, wenn man den Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. Erklären ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur gegebener wäre, ist unmöglich. Erklären heißt klarmachen, und es soll *mir* klar werden; dies kann nichts, als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjektiven Entscheidung, den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens usf.; so nur ist es für mich, man findet, was man sucht. Und eben indem ich es mir klarmache, mache ich es mir, d. h. ich mache meine Vorstellung, meinen Gedanken darin geltend; sonst ist es ein Totes, Äußeres, das gar nicht für mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klarzumachen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man sagt »klarmachen«, so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dies Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will und nichts anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dies, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich gleich als unfest, indem es betrachtet wird vom subjektiven Geiste.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, er enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christentums, diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Prinzip des Christentums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon. Und dies ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: Wenn ich von euch entfernt bin, will ich euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird

euch in alle Wahrheit einführen, – nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christentum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Das Andere ist, daß in der ersten Erscheinung Christus als der Lehrer, Messias, und in weiterer Bestimmung als bloßer Lehrer erscheint; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel usf., – noch nicht das Verhältnis des Heiligen Geistes. Wenn er aber als Gott für den Menschen sein, Gott im Herzen der Menschen sein soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist ein sinnlicher Mensch, der der Gott für jene Völker ist; im christlichen Prinzip, wo Gott im Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehenbleiben.

So ist das zweite, daß die sinnliche Gestalt verschwinden muß, so daß sie in die Erinnerung tritt, in die Mnemosyne aufgenommen wird, in das Reich der Vorstellung, – entfernt werde aus der sinnlichen Gegenwart; erst dann kann das geistige Bewußtsein, Verhältnis eintreten. Entfernt ist Christus worden. Wohin hat er sich aber entfernt? Da ist die Bestimmung gegeben, sein Sitz ist zur Rechten Gottes, d. h. jetzt ist Gott gewußt worden als dieser Konkrete, er der Eine und dann sein Sohn, Logos, Sophia usf.; erst durch die Entfernung aus dem Sinnlichen hat das andere Moment in Gott gewußt werden können und so Gott als das Konkrete. Damit ist also die Vorstellung, daß das abstrakte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, erst eingetreten; und so ist dies Andere in Gott der Sohn, ein Moment im Göttlichen; aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt –

oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, dem Menschlichen näher. Aber es ist nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist notwendig, daß es auch gewußt wird im Zusammenhang mit dem Menschen, daß Christus ein wirklicher Mensch war. Dies ist der Zusammenhang mit dem Menschen, als Diesem; dies Dieser ist das ungeheure Moment im Christentum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden sein können; das Große der Idee konnte erst später eintreten, der Geist konnte erst nach ihr kommen, und dieser Geist hat die Idee ausgebildet. – Dies ist das, was die Kirchenväter getan haben.

Das allgemeine Verhältnis der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einerseits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; andererseits ist dies Moment in der Idee – nach welcher dieselbe sich in sich bestimmt, besondert –, der Logos, Sohn Gottes usf., die Einzelheit eines menschlichen Individuums, daran geknüpft. Es ist so diese Besonderung – die Weisheit, Tätigkeit, Vernunft, die noch in der Allgemeinheit bleibt – herausgespitzt worden zur sinnlichen Einzelheit, Gegenwärtigkeit des einzelnen Individuums. Das Besondere geht hier bis zur unmittelbaren Einzelheit eines in Raum und Zeit erscheinenden Individuums fort, indem das Besondere immer zum Einzelnen, zur Subjektivität, Individualität sich fortbestimmt. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff die Idee wesentlich durchflochten, in der Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen, vorhandenen, in Raum und Zeit erschienenen Individualität darstellt. Dies ist denn also der allgemeine Charakter.

Einerseits haben die Kirchenväter den Gnostikern gegenübergestanden, wie Plotin und die Neuplatoniker, – den Gnostikern, wo die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet, die unmittelbare Existenz verflüchtigt wird

zur Form des Geistigen. Auf der andern Seite ist die Kirche und die Kirchenväter den Arianern gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber es nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung in der göttlichen Idee, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, aufgespreizt zu einer höheren Natur; aber sie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Sozinianer nehmen Christus nur als Menschen, als Lehrer usf.; diese aber hat es noch nicht *in* der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den Arianern und was dahin gehört, die die Person Christi nicht mit der Besonderung in der göttlichen Idee verbanden, hat sich die Kirche entgegengesetzt. Jenes Aufspreizen zu einer höheren Natur ist eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die in den Individuen der Kirche zum Bewußtsein gekommen ist, und dies ist die Hauptgrundbestimmung.

Das Prinzip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber diese letztere fehlt, geht ihrer Idee des Geistes ein Moment ab, – das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in eins zieht und damit unmittelbare Einheit, abstrakte Allgemeinheit, Sein wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christentum ersetzt, in welchem der Geist als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist, in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird und jedes Individuum für sich unendlichen Wert und Teilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Hier ist so das Individuum als solches frei, während im Orient nur *einer*, bei den Griechen und Römern nur *einige* frei waren. Dagegen ist im Christentum jeder Einzelne Zweck der Gnade Gottes, und Ich als solcher bin von unendlichem Wert.

In der Welt ist nun dies selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Konkrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, – das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseiend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Im Bewußtsein der Welt ist für die Menschen aufgegangen, daß das Absolute konkret ist bis zu dieser ἀκρότης, – der Spitze der unmittelbaren Wirklichkeit; das ist die Erscheinung des Christentums. Die Griechen hatten menschlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel ist, daß sie dies nicht genug waren. Die griechische Religion ist zuviel und zuwenig anthropomorphistisch: zuviel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen ins Göttliche aufgenommen sind; zuwenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als Dieser und subjektiver Mensch. Das Absolute als konkret gefaßt, Einheit der absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott. Jede der beiden Bestimmungen ist abstrakt und die eine derselben noch nicht der wahrhafte Gott. Den Menschen ist das Konkrete so in dieser Vollendung als Gott gewußt, das macht die Umkehrung in der Welt, – Dreieinigkeit in der Vorstellung ist vorhanden; aber diese ist selbst nur Vorstellung, nicht das vollkommen Konkrete, sondern die Wirklichkeit ist vollkommen damit vereinigt.

Der Zeit nach später (es entspricht aber diesem Vertiefen in sich) entstand die Expansion im Orient, die Negation alles Konkreten, die Abstraktion von allen Bestimmungen; reines Anschauen und reines Denken ist dasselbe, dieses Orientalische entspricht dem abendländischen Niedersteigen in sich.

Gott *ist*, er ist offenbar. Damit sind zweierlei Momente

gesetzt: α) Gott ist nicht das Unnahbare, Unmitteilbare, das Allerhöchste, nicht die einzelnen Götter – siehe Proklos (vgl. S. 481 ff.) –, ist nicht ein Verschlossenes; sondern eben diese πρόοδοι sind seine Manifestation – und er ist dies, seine Manifestation –, also Personen in Gott, selbst Gott und Einer. Der Vater, der israelitische Gott ist dies Eine, das weitere sind verschiedene, einzelne Namen, Eigenschaften. β) Das Moment des Sohnes und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in einer Gemeinde, dieses in der Natur. Jene Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden in der Kirche: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen.«

c) Aber die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtsein, erkennen soll, muß ihm objektiv überhaupt werden, Gegenstand, daß er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sei, nicht auf empfundene Weise. Dies Objektivwerden ist in der *Kirche* geschehen. Die erste Objektivierung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtsein der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, die einzelne Existenz eines Menschen erschienen. Die zweite Objektivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geisteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin verwiesen, – in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Taten. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisiert und entwickelt sein; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dies ist denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen

Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht anfangs sein, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christentum ist dies Anundfürsichsein der Intellektualwelt, des Geistes, allgemeines Bewußtsein geworden. Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen, aus der sich bewußten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dies Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht, – ein Elend, Niederträchtigkeit, Nichts, das Leben und Bewußtsein hat. Dieser einzelne Punkt ist später universalhistorisch zu seiner Zeit geworden; und in dies Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Prinzip aber in das Reich des Gedankens, – jenes Nichts ins positiv Versöhnte umgeschlagen. Es ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; die zweite Weltschöpfung ist die, wo der Geist sich erst als Ich = Ich, als Selbstbewußtsein verstanden hat. Diese zweite Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewußtsein in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewußtseins. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von jenen erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorstellung darin ist, sowie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, daß für die Christen diese intelligible Welt zugleich diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte, – eine Form, wie sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muß.

Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen, von Barbaren, – denn der Barbaren ist es, das Geistige auf eine sinnliche Weise zu nehmen; nordischen Barbaren, – denn nur das nordische Insichsein ist das unmittelbare Prinzip dieses neuen Weltbewußtseins. Mit diesem Selbstbewußtsein der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist

der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der andern Seite in Rücksicht seines Bewußtseins ist er ganz in den Anfang der Kultur zurückgeworfen, und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligiblen Welt und zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtsein als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffiert; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtsein versöhnt, – für das Selbstbewußtsein ist sündige, schlechte Welt. Denn eben dies hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, – in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewußtseins, als die ganze Entwicklung seiner Realität zu erkennen. Jenes Prinzip der Realisierung hatten die Neuplatoniker gefunden – nämlich dieselbe reale Substanz setzt sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten Bestimmungen, die reell an ihnen selbst –, aber von hier aus nicht die Form, das Prinzip des Selbstbewußtseins gefunden. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt eine in der anderen nicht. Sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, eins fern vom anderen gehalten. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit das Heilige Grab zu erobern, was sie als wirklich vorstellt, auch in der Tat als wirklich zu erobern; aber sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. Und von dieser Erfahrung muß sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachtete, halten und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen.

Den *germanischen* Nationen hatte der Weltgeist diese seine Arbeit aufgetragen, – die Arbeit, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erste Verhältnis ist der begriffene Geist; und damit ist die nicht in den Geist aufgenommene Subjektivität des Willens in Gegensatz, zusammengebunden das Reich der Wahrheit und Weltlichkeit, und ebenso schlechthin entzweit. Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellektuelle (aber subjektiv nicht gedachte) und in die zeitliche getrennt, in *zwei Reiche,* geistiges und weltliches, Papst und Kaiser; so daß jenes zugleich als Kirche auch eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, dieses aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigentümliche Selbst des Bewußtseins, keine Wahrheit und Wert in sich, sondern diese als ein Jenseits seiner habe und, was davon in ihm leuchtet, als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von außen gegeben wird.

Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung der Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie ein ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasjenige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die griechische oder eine andere Götterwelt und Mythologie, ein unbefangener, unentzweiter Glaube; sondern es ist zugleich die höchste Negativität darin, – der Widerspruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Diese intellektuelle Welt drückt die Natur des realen absoluten Wesens aus. An ihr ist es, daß die Philosophie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erscheinungen zu sprechen.

Was wir nun zunächst von *Philosophie* sehen, ist einerseits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, andererseits in den reinen Begriffen, wodurch sie im Denken konstituiert wird. α) Jenes erste kabbalistische Wesen ist ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie

und Vorstellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es ist keine Abenteuerlichkeit, welche die Phantasie scheut, weil sie von der Vernunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder sich begnügen kann, sondern sie darüber vielmehr hinaustreiben muß. Es ist ebenso keine Abenteuerlichkeit der Vernunft, in die sie nicht fiele, weil sie über das Bild nicht Meister werden kann. Es ist der Kampf der Vernunft innerhalb eines Elements, über das sie nicht Meister werden kann.
β) Die andere entgegengesetzte Seite hierzu macht das Entgegengesetzte aus, nämlich die intellektuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrschen – und womit wir in die scholastische Philosophie eintreten. Philosophie sowie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendlande durch die Herrschaft der germanischen Barbaren verstummten, flohen zu den Arabern und gelangten dort zu einer schönen Blüte; und die nächste Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren sie.
Durch die Voraussetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtsein verloren; und das Philosophieren sank zu einer Verstandesmetaphysik und zu einer formellen Dialektik herunter.
Wir haben in dieser Periode 1. die Philosophie im Morgenlande, 2. im Abendlande zu betrachten: das ist Philosophie der Araber, dann scholastische Philosophie; 3. Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte: neue kometarische Erscheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philosophie vorangegangen sind.

Erster Abschnitt

Arabische Philosophie

Indem jetzt im Abendlande die germanischen Völker sich in den Besitz dessen gesetzt hatten, was bis dahin Römisches Reich war, und ihre Eroberungen Festigkeit und Gestalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die Mohammedanische. Das Morgenland reinigte sich von allem Besonderen und Bestimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geistes niederstieg. Im Mohammedanismus nämlich, der schnell seine Vollendung sowohl nach äußerlicher Macht und Herrschaft als nach der Blüte des Geistes erlangte, blühte neben den verschiedensten Künsten auch die Philosophie gar sehr, ungeachtet sie hier nichts Eigentümliches ist. Die Philosophie wird bei den *Arabern* gehegt und aufgenommen. So schnell sie mit ihrem Fanatismus sich über östliche und westliche Welt verbreiteten, so schnell haben sie auch die Stufen der Bildung durchlaufen und sind in kurzem in der Bildung viel weiter gewesen als das Abendland.

Die Philosophie der Araber ist daher in der Geschichte der Philosophie zu erwähnen. Sie haben sich, wie gesagt, bald um Künste, Wissenschaften und Philosophie bekümmert. Was wir zu sagen haben, betrifft mehr äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philosophie. Die Araber wurden nämlich insbesondere durch die Syrer (Vorderasien), die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der griechischen Philosophie bekannt. Die Syrer waren nämlich griechisch gebildet und bildeten ein griechisches Reich. In Syrien, zu Antiochien, besonders in Berytus und Edessa, waren große gelehrte Anstalten. Die Syrer machten den Verknüpfungspunkt aus zwischen der griechischen Philosophie und den Arabern.[1] Die syrische Sprache war selbst in Bagdad Volkssprache.

---

1 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 366; Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* V, 36

Moses Maimonides, ein gelehrter Jude, spricht näher in seinem *Doctor perplexorum* historisch folgendergestalt von diesem Übergang der Philosophie zu den Arabern:
»Alles, was die Ismaeliten* von der Einheit Gottes und anderen philosophischen Dingen geschrieben haben« – er nennt besonders eine Sekte unter den Ismaeliten, Muatzali (מצתוולה, *Separati*): »Von diesen fing es unter den Ismaeliten an«, sie nahmen zuerst Interesse an der abstrakt gedachten Erkenntnis solcher Gegenstände; »später entstand die Sekte Assaria (האשצרייה) –, ist auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer (Syrer) genommen sind, welche sich bemühten, die Lehren der Philosophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Ursache hiervon ist nämlich diese. Als das Volk der Christen auch jene Völker (die Griechen und Syrer) in sich faßte und die Christen viele Dogmen verteidigten (die den philosophischen Sätzen entgegen waren), unter diesen Völkern aber die Lehren der Philosophen sehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philosophie ihren Ursprung) und Könige aufstanden, die die christliche Religion annahmen, so haben die christlichen, griechischen und aramäischen Gelehrten, da sie sahen, daß ihre Lehren so deutlich und augenscheinlich von den Philosophen widerlegt seien, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (*Devarim*), ausgedacht, und sie selbst heißen daher die Redenden (*Medabberim*, מְדַבְּרִים). Sie stellten Prinzipien auf, welche dazu dienten, sowohl ihren Glauben zu befestigen, als die entgegengesetzten Lehren der Philosophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrschaft gelangten und die Bücher der Philosophen selbst zu ihnen kamen und mit ihnen auch die Antworten, welche die christlichen Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philosophen geschrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammaticus, Aben Adi und anderer, so haben sie

* Dies sind hier wohl Araber überhaupt, nicht die eigentlichen Ismaeliten, unter denen nachher die Assassinen.

mit beiden Händen zugegriffen und alles aufgenommen.«[2] Die Christen haben sich um Philosophie bemühen müssen, um ihre eigenen Behauptungen zu verteidigen. Dasselbe Bedürfnis ist auch bei den Ismaeliten gewesen; diese haben sich vornehmlich zur Befestigung ihres Glaübens gleichfalls um solche Erkenntnis bemüht, indem es das nächste Bedürfnis war, den Mohammedanismus gegen das Christentum zu verteidigen, zu dem ein großer Teil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang ist der, daß syrische Übersetzungen griechischer Werke vorhanden waren und diese nun von den Arabern weiter ins Arabische übersetzt worden sind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt. Unter Harun al-Raschid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt und vom Kalifen aufgefordert diese Werke ins Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern, besonders Ärzte; sie übersetzten medizinische Werke. *Johannes Mesue* aus Damaskus lebte unter Al-Raschid († 786 n. Chr.), Al-Mamun († 833) und Al-Motawackel († 847); 862 wurden die Türken mächtig. Er wurde Hospitalaufseher in Bagdad. Al-Raschid stellte ihn an zur Übersetzung aus dem Syrischen ins Arabische; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwissenschaft und alle alten Wissenschaften.[3] *Hunain* war gleichfalls ein Christ, wie sein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte selbst Griechisch und hat besonders viel ins Arabische übersetzt, auch ins Syrische: Nikolaos, *De summa philosophiae Aristotelicae*, Ptolemaios, Hippokrates, Galenus. Ein anderer ist *Ebn Adda*, ein großer Dialektiker, von Abulfaraius angeführt.[4] Von den philosophischen Werken der Griechen waren es dann fast ausschließlich die Aristotelischen Werke, welche von

---

2 M: Moses Maimonides, *More Nevochim* I, c. 71, p. 133–134 (Basel 1629)
3 M: *Abulphar. Dynast.* IX, p. 153; Brucker III, 27–28
4 M: *Abulphar.* IX, p. 171, 208–209; Brucker III, p. 28–29, 44

diesen Syrern übersetzt wurden, ingleichen die späteren Kommentatoren derselben; also nicht die Araber selber übersetzten jene Schriften. Wie sie die Griechen hatten, so nahmen sie die Wissenschaften auf.

In der arabischen Philosophie, die freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm im allgemeinen die Philosophie die Wendung, die sie früher genommen, wie Platon mit seinen Ideen, Allgemeinheiten den Anfang der selbständigen Intellektualwelt machte und das absolute Wesen als ein Wesen, das schlechthin in der Weise des Denkens ist, setzte und Aristoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte, so, nachdem die neuplatonische Philosophie die intelligible Welt als Idee des in sich selbständigen Wesens, des Geistes, gewonnen hatte, so ging diese erste Idee, wie schon bei Proklos gesehen, in eben die aristotelische Ausbildung und Erfüllung über. Der arabischen sowie der scholastischen Philosophie und allem, was in der christlichen geschehen, liegt als das Wesen die alexandrinische oder neuplatonische Idee zugrunde; auf ihr ist es, daß die Bestimmungen des Begriffs sich bemühen, umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der arabischen Philosophie hat teils wenig Interesse, teils hat sie mit der scholastischen Philosophie die Hauptsache gemeinschaftlich. Diese ebensowohl erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Systemen oder Erscheinungen auseinanderzulegen, sondern nur eine Charakterisierung und die Hauptangabe der Momente, die sie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, bei diesem kann man nicht stehenbleiben; es ist keine Philosophie, sondern eigentliche Manier.

A. Philosophie der Medabberim

Wir können von den Arabern sagen: Ihre Philosophie macht nicht eine eigentümliche Stufe in der Ausbildung der Philo-

sophie; sie haben das Prinzip der Philosophie nicht weitergebracht. Hauptfragen in dieser wie in der späteren Philosophie sind diese gewesen: ob die Welt ewig ist; dann die Einheit Gottes zu beweisen. Eine Hauptrücksicht war dabei aber, die mohammedanischen Lehren zu verteidigen, wodurch das Philosophieren innerhalb derselben eingeschränkt wurde; die Araber sind wie die abendländischen Christen durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, sowenig sie hatten, – doch freier. Aber nach allem, was wir von ihnen kennen, haben sie keinen wahrhaften Fortschritt im Prinzip gemacht; sie haben kein höheres Prinzip der sich bewußten Vernunft aufgestellt. Sie haben kein anderes Prinzip als das der Offenbarung, – ein äußerliches. Von Moses Maimonides werden insbesondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Sekte die *Medabberim* angeführt; er spricht von der Eigentümlichkeit ihres Philosophierens etwa folgendermaßen:
»Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechischen Redenden irgend etwas gewußt, weil diese noch in einigem mit den Philosophen übereinkamen. – Die Hauptsache ist, daß alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Prinzipien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen sein müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze dafür herbeigeholt«, die sie aus dem geholt haben, was für sie Zweck war. – »Nur das behaupteten sie, was, wenn auch aufs entfernteste, wenn auch durch hundert Konsequenzen, ihrer Meinung beistimmte. – So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, daß sie durch die Spekulation allein zu solchen Gedanken ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung

gekommen seien. Die Folgenden taten dies nicht«, usf.[5] Bei Christen und Ismaeliten war also dasselbe Bedürfnis, die Philosophen zu widerlegen.

In der reinen Philosophie der sogenannten Redenden sprach sich die dem morgenländischen Geiste eigentümliche Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Konsequenz als Auflösung alles Zusammenhanges und Verhältnisses aus. Maimonides sagt: »Das Hauptfundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntnis von den Dingen haben, daß sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegenteil immer sein und gedacht werden könne. Überdem verwechseln sie in den meisten Orten die Imagination und Phantasie mit dem Verstande und geben jener den Namen von diesem.«[6]

In ihnen ist das morgenländische Prinzip auf eigentümliche Weise zu erkennen: »Sie haben zum Prinzip die Atome und den leeren Raum angenommen«, wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erscheint. Die Erzeugung sei nichts anderes als eine Verbindung von Atomen und das Vergehen nichts anderes als eine Trennung derselben. Und die Zeit bestehe aus vielen Jetzt.[7] Nur das Atom *ist* so. Sie haben so bei höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die *eine* Substanz zum Bewußtsein gebracht. Dieser Pantheismus, wenn man will Spinozismus, ist so der Standpunkt, die allgemeine Ansicht der orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen. Ferner sagen die Medabberim: Die Substanzen, d. h. die Individuen, die übrigens von Gott erschaffen, haben viele Akzidenzen, wie im Schnee jedes Teilchen weiß ist. Kein Akzidenz aber könne zwei Momente (*per duo momenta*) dauern; wie es entstehe, so gehe es wieder unter, und Gott schaffe an seiner Stelle immer ein anderes. Alle Bestimmungen seien schlechthin vorübergehend, untergehend;

5 M: Moses Maimonides, *More Nevochim* I, c. 71, p. 134–135
6 M: ibid., p. 135
7 M: ibid., c. 73, p. 149

nur das Individuum ist das Bestehende. Wenn es ihm gefalle, ein anderes Akzidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so gehe die Substanz unter. Er hätte es auch anders machen können; aller notwendige Zusammenhang ist aufgehoben, so daß die Natur keinen Sinn hat. »Sie leugnen also, daß von Natur etwas existiere, ingleichen daß die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese viel mehr als andere Akzidenzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Akzidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihilfe anderer Dinge.«[8] Das Beharren, das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere ist ohne Notwendigkeit, ist bloß veränderlich, wird jeden Augenblick verändert und so gesetzt von der Substanz.

»Nach diesem Satze sagen sie z. B., daß wir keineswegs ein rotes Kleid, das wir mit der roten Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; sondern Gott habe in *dem* Augenblicke die rote Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem wir es mit der roten Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese *Gewohnheit*, daß die schwarze Farbe nicht hervorkomme, außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde; und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und es erscheine in jedem Momente eine andere, die wieder geschaffen werde. – Ebenso ist auch die Wissenschaft ein Akzidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint«, wenn wir schreiben, »sondern die Bewegung sei ein Akzidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick.«[9] So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache.

---

8 M: ibid., p. 152–154
9 M: ibid., p. 154–155

»Achte Proposition: Es ist nichts als Substanz und Akzidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Akzidenzen; nur die Substanzen sind Individuen. – Neunte Proposition: Die Akzidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Kausalzusammenhang oder sonstiges Verhältnis; in jeder Substanz können alle Akzidenzen existieren. – Die zehnte Proposition ist der Übergang, *transitus* (אֶפְשָׁרוּת, *possibilitas*).« Der *transitus* des Gedankens ist vollkommen zufällig. »Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. i. sei möglich. Auf diese Weise ist aber alles möglich«, da die Gesetze des Verstandes nicht sind. »Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elefant sei möglich. Es könne jegliches ebensogut anders sein, als es ist; und es sei gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache viel mehr so sei oder sein solle als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, daß das Feuer heiß sei; es sei ebensogut möglich, daß das Feuer friere.«[10] Wir sehen so vollkommenen Unbestand von allem; dieser Taumel von allem ist echt orientalisch.

Das ist nun allerdings eine vollkommene Auflösung alles Zusammenhangs (von Ursache und Wirkung usf.), alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, – in Einklang mit der morgenländischen Erhabenheit, an nichts Bestimmtem zu halten. Gott ist in sich das vollkommen Unbestimmte; und seine Tätigkeit ist Schaffen von Akzidenzen, die wieder verschwinden und an deren Stelle andere treten. Die Tätigkeit ist ganz abstrakt, und das durch sie Gesetzte, Besondere ist daher vollkommen zufällig, – oder es ist notwendig; aber das Wort »notwendig« ist leer, es ist nicht begriffen, und es soll auch dazu kein Versuch gemacht werden. Die Tätigkeit Gottes ist so als vollkommen unvernünftig vorgestellt. Diese abstrakte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Grundbegriff der orientalischen Vorstellungs-

10 M: ibid., p. 157–159

weise. Die orientalischen Dichter sind vornehmlich Pantheisten; es ist ihre gewöhnlichste Anschauungsweise. Die Araber haben so die Wissenschaften, die Philosophie ausgebildet, ohne die konkrete Idee weiterzubestimmen; das Letzte ist vielmehr das Auflösen aller Bestimmung in dieser Substanz, mit der nur die Veränderlichkeit als abstraktes Moment der Negativität verbunden ist.

B. Kommentatoren des Aristoteles

Sonst haben die Araber sehr fleißig Aristoteles' Schriften studiert, sie haben sich im ganzen insbesondere seiner metaphysischen und logischen Schriften, seiner Physik bedient; und sie vielfach zu kommentieren und das abstrakte Logische noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von diesen Kommentaren sind sehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke sind im Abendlande bekannt, auch ins Lateinische übersetzt und gedruckt; aber es ist nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verstandesmetaphysik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Teil noch im 8. und 9. Jahrhundert gelebt; dieses ist also sehr schnell gegangen, da das Abendland noch sehr wenig ausgebildet war.

Al-Kindi, Kommentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Al-Mamun.[11] – *Al-Farabi* starb 966, schrieb Kommentare über Aristoteles' *Organon*, die von den Scholastikern fleißig benutzt worden, dann *Von dem Ursprung und der Einteilung der Wissenschaften*. Man erzählte von ihm, daß er Aristoteles' Abhandlung *Vom Gehör* vierzigmal und seine *Rhetorik* zweihundertmal durchgelesen habe, ohne daß ihn ein Überdruß angewandelt[12]; er muß einen guten Magen

11 M: Pocock, *Specim. hist. Arab.*, p. 78–79; Hottinger, *Biblioth. orient.*, c. 2, p. 219; Brucker III, p. 65–66; Tennemann, Bd. VIII, S. 374

12 M: Hottinger, p. 221; Gabriel Sionita, *De moribus Orient.*, p. 16; Brucker, p. 73–74; Tennemann, S. 374–375

gehabt haben. – Selbst die Ärzte haben sich mit Philosophie beschäftigt und sind so zu einer Theorie gekommen: z. B. *Avicenna* (geb. 984, gest. 1064) aus Buchara, im Osten des Kaspischen Meeres, Kommentator des Aristoteles.[13] – *Al-Gazel* (gest. 1127 zu Bagdad) schrieb Kompendien über Logik und Metaphysik; er war ein geistreicher Skeptiker, hatte großen orientalischen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, schrieb *Destructio philosophorum*.[14] – *Thophail* starb in Sevilla 1193. *Averroes* starb 1217, hieß vorzugsweise der Kommentator des Aristoteles.[15]
Die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles hat das geschichtliche Interesse, daß auf diesem Wege auch das Abendland zuerst mit Aristoteles bekannt geworden. Die Kommentarien über Aristoteles und Zusammenstellung der Aristotelischen Stellen sind Quelle für die Abendwelt geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Aristoteles als solche Rückübersetzungen Aristotelischer Werke und Übersetzungen arabischer Kommentare über Aristoteles. Von spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden diese Übersetzungen nun aus dem Arabischen ins Lateinische gemacht; oft ist also erst noch hebräische Übersetzung dazwischen.

C. Jüdische Philosophen

An die Araber schließen sich die jüdischen Philosophen an, unter denen der schon oben genannte *Moses Maimonides* ausgezeichnet ist. Er war 1131 (Jahr der Welt 4891, nach anderen 4895) in Cordoba in Spanien geboren und lebte in

---

13 M: Leo Africanus, *De illustribus Arabum viris*, c. 9, p. 268; *Abulphar. Dynast.* IX, p. 230; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. IV, S. 112 ff.; Brucker, p. 80–84
14 M: Leo Africanus, c. 12, p. 274; Brucker, p. 93–95; Tiedemann, S. 120–126; Tennemann, S. 383–396
15 M: Brucker, p. 97, 101; Tennemann, S. 420–421

Ägypten.[16] Außer seinem Werke *More Nevochim*, das ins Lateinische übersetzt ist, hat er auch noch andere Schriften verfaßt. Wie bei den Kirchenvätern und Philon ist das Geschichtliche dabei zugrunde gelegt; und dies ist metaphysisch behandelt. Von ihm und anderen Juden könnte noch vieles besonders Literarische gesagt werden. In ihrer Philosophie dringt einesteils das Kabbalistische in Astrologie, Geomantie usf. durch; dagegen finden wir bei Moses Maimonides sehr strenge abstrakte Metaphysik, die sich nach Art Philons mit den mosaischen Büchern und deren Explikation verknüpfte. Wir finden in ihnen Beweise der Einheit Gottes, daß die Welt erschaffen und die Materie nicht ewig ist, von Gottes Eigenschaften. Daß Gott Eins ist, ist behandelt, wie schon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, so nämlich, daß das Viele nicht das Wahre ist, sondern das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine.[17]

Zweiter Abschnitt
Scholastische Philosophie

Das ist ein Zeitraum von 600 oder mit den Kirchenvätern von 1000 Jahren. Bei den christlichen Kirchenvätern und später bei den Scholastikern hatte das Philosophieren denselben Charakter der Unselbständigkeit. Aber innerhalb des Christentums ist die Grundlage der Philosophie, daß im Menschen das Bewußtsein der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, daß der Mensch das Bedürfnis hat, dieser Wahrheit teilhaftig zu werden. Dies ist absolute Forderung und Notwendigkeit. Es muß also möglich sein, daß der Mensch fähig sei, der Wahrheit teilhaftig

16 M: Brucker II, 857; Tennemann, Bd. VIII, S. 446–447
17 M: Moses Maimonides, *More Nevochim* I, c. 51, p. 76–78; c. 57–58, p. 93–98; II, c. 1–2, p. 184–193; III, c. 8, p. 344–350

zu werden; er muß ferner von dieser Möglichkeit überzeugt sein. Um aber das Wahre zu wissen, und damit alle es wissen können, so muß es an ihn kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtsein, sondern für das sinnliche, noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtsein. Der Inhalt der Idee also muß dem Menschen offenbar werden, das ist das erste; zweitens muß der Mensch fähig sein [aufzufassen], daß für ihn diese Wahrheit ist. Wenn der Mensch aber für das Göttliche empfänglich ist, so muß für ihn die Identität der göttlichen und der menschlichen Natur dasein; und das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden. Denn in ihm ist die göttliche und menschliche Natur an sich eins.

Ferner ist das Ursprüngliche, an sich Seiende nur im innersten Begriffe. Im Begriffe des Geistes ist diese Bestimmung, daß der Mensch nur ein Lebendiges ist, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geist zu werden; aber der Geist ist nicht von Natur. Der Mensch ist also nicht von Natur dieses, in dem Gottes Geist lebt und wohnt; der Mensch ist nicht von Natur so, wie er sein soll. Das Tier ist von Natur, wie es sein soll; das ist aber eben sein Unglück, daß es nicht weiterkommt. Der Mensch ist also von Natur böse, er soll nicht natürlich sein; und alles, was der Mensch Böses tut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Das Geistige ist erst durch die Negation des Unmittelbaren; denn auch Gott selbst ist nur so ein Geist, daß er das Eine, Verschlossene zum Anderen seiner selbst machte. So wird auch der Mensch erst durch Erheben über das Natürliche geistig und gelangt zur Wahrheit. Diese Wahrheit erreicht er, indem für ihn die Gewißheit als Anschauung wird, daß in Christo die Identität der göttlichen und menschlichen Natur vorhanden, in ihm der λόγος Fleisch geworden ist. Da haben wir also erstens den Menschen, der durch diesen Prozeß zur Geistigkeit kommt, und zweitens den Menschen als Christus, in welchem diese Identität beider Naturen gewußt wird. Das

ist aber der Glaube an Christus; vermittels dieses Wissens von dieser Identität in Christo, vermittels des Wissens dieser ursprünglichen Einheit kommt der Mensch dann zur Wahrheit. Da nun der Mensch überhaupt dieser Prozeß ist, die Negation des Unmittelbaren zu sein und aus dieser Negation zu sich selbst, zu seiner Einheit zu kommen, so soll er also seinem natürlichen Wollen, Wissen und Sein entsagen. Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird angeschaut in Christi Leiden und Tod und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Los aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein Natürliches negiert und sich dadurch erhoben. In ihm wird dieser Prozeß, diese Konversion seines Andersseins zum Geiste, selber angeschaut, und die Notwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst tot ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird also, was im Subjekte vorgehen muß, so wird dieser Prozeß, diese Konversion des Endlichen als an sich vollbracht in Christo gewußt.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein bloßer Prophet gewesen und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu sein. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte expliziert. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt; und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an

ihn, aber noch nicht an ihn als diese unendliche Wahrheit. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, das alles haben sie gewußt, haben auch Wunder gesehen und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen. »Der Geist«, sagt er, »wird euch in alle Wahrheit leiten.«

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien. Dahin gehören die *Gnostiker* in vielerlei Sekten; ihre Richtung war das Erkennen, woher sie den Namen bekommen haben. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehengeblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretiert und sie als Geschichtliches aufgelöst. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken sind mehr oder weniger Gedanken der alexandrinischen oder auch der Philonischen Philosophie. Ihrer Grundlage nach haben sie sich also spekulativ gehalten, sind aber zu Ausschweifungen im Phantastischen und auch in der Moralität fortgegangen, wenngleich auch im trüben und phantastischen Wesen die Elemente immer zu erkennen sind, die wir geschichtlich gehabt haben. Sie sprechen von einem θεὸς ἄρρητος, den sie auch als ἄβυσσον, βῦθος, προπάτωρ bezeichnen; der Erstgeborene ist der νοῦς, λόγος, σοφία, die Auseinanderlegung (διάθεσις) dieses Abgrundes, das Sich-begreiflich-Machen des Unbegreiflichen. Dieses ist in der Form von Äonen und Engeln ausgedrückt. In der Explikation sind unterschiedene Prinzipien, das männliche und das weibliche, aus deren σύνθεσις und συζυγία die Erfüllung (πλήρωμα) hervorgeht. Dieses πλήρωμα ist die Äonenwelt überhaupt; den Abgrund aber, in dem das Unterschiedene noch verschlossen, noch nicht herausgetreten war, heißen sie Hermaphrodit, wie ein Ähnliches schon längst von den Pythagoreern geschehen war.

Aus dem Orient sind andere Formen dieses Gegensatzes hineingebracht, Licht und Finsternis, Gutes und Böses. Besonders ist aber dieser parsische Gegensatz im *Manichäismus*

hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Bösen, Nichtseienden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, entgegentritt. Das Böse ist das, was den Widerspruch in sich selbst hatte. »Die sich selbst überlassenen und in blinder Feindschaft gegeneinander tobenden Mächte des Bösen (ὕλη)«, dieses sich selbst Vernichtende, ist »von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen«; und dieses hat die Materie so weit besänftigt, daß »sie aufhörten, einander zu bestreiten, und sich sogar vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. – Zur Lockspeise für die ὕλη, um ihre blinde Wut durch eine unwiderstehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte desselben (des Guten) preis. Und das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der ὕλη verschlungen, und diese Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet und in der toten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem μικρόκοσμος, wie in dem Weltall, dem μακρόκοσμος«, – aber mit ungleicher Gewalt; denn »wo Schönheit sich offenbart, siegt das Lichtprinzip« (die Seele) »über die ὕλη: in dem Häßlichen unterliegt es«, herrscht die Materie vor. – »Diese gefangene Seele nannte *Mani* auch den Sohn des Menschen (υἱὸς ἀνθρώπου), nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon.« Aber nur ein Teil von dem Lichtwesen (der Seele), der dazu bestimmt, das Reich des Bösen zu bekämpfen, ist auf diese Weise preisgegeben; »zu schwach, geriet er in Gefahr zu unterliegen und mußte einen Teil seiner Rüstung, diese Seele, der ὕλη hingeben«. Ein anderer ist frei geblieben: Der Teil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der ὕλη nicht gelitten hatte, sich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichtteile; und das ist der Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής, Jesus der Menschensohn, der *filius impatibilis*, insofern er

nicht gelitten hat, »im Gegensatze gegen den *filius hominis patibilis*, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele«. Aber jene erlösende Seele bleibt in dem sichtbaren Lichte (*lux secunda ac visibilis*, entgegengesetzt der *prima ac inaccessibilis*) und hat darin ihren Sitz und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungsprozeß der Natur ein. Durch sie aber erscheint ihm der ganze Lauf der physischen wie der geistigen Welt als ein Läuterungsprozeß: »Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele« (νοῦς παθητικός des Aristoteles?) »die Hand zu reichen. Jene bloß scheinbare Kreuzigung des Ἰησοῦς ἀπαθής«, das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, »entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Christus aber die Mächte der Finsternis keine Gewalt ausüben konnten, sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. Die Manichäer sprechen von einem Jesus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt ist; die Kreuzigung Christi bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Die schwangerwerdende Erde erzeuge den *Jesus patibilis*, der das Leben und Heil der Menschen ist, *omni suspensus e ligno*. Der in Jesus erschienene νοῦς sei τὰ ὄντα πάντα.«[1]

Das Wesentliche der orthodoxen *Kirchenväter*, welche sich diesen gnostischen Spekulanten entgegenstellten, ist nun weiter dieses, daß sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit, der Wirklichkeit Christi festgehalten haben, aber in dieser Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte

---

1 M: Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, S. 87–91

Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich. Die Idee war aber noch nicht als solche von der Geschichte unterschieden. Indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Wenn dagegen die Arianer auch noch nicht so weit gingen wie die Sozinianer, welche Christus für einen nur ausgezeichneten Menschen hielten, so hatten sie doch in ihm nicht, daß Gott in Christo gewußt wird. Aber sobald die Gottheit Christi wegbleibt, ist die Dreieinigkeit nicht mehr vorhanden und damit die Grundlage der ganzen spekulativen Philosophie weggenommen. Die Pelagianer aber leugneten die Erbsünde und behaupteten, daß die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht sein, wie er von Natur ist; er soll vielmehr geistig werden. So wurde auch diese Lehre als Häresis ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, an den Bestimmungen in der Idee festzuhalten, immer aber in der geschichtlichen Weise. Dies ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche in ihre erste Form zurückzuführen. Später erstanden *doctores*, nicht mehr *patres ecclesiae*.

A. Verhältnis der scholastischen Philosophie zum Christentum

Die *Scholastiker* sind die Hauptpersonen in dieser Periode; es ist die europäische Philosophie im europäischen Mittelalter. Die Kirchenväter dagegen sind vornehmlich in der alten römischen Welt, im römischen Kaisertum und lateinischer Bildung; selbst die Byzantiner gehören dazu. Die fertige Kirche aber hat in den germanischen Nationen ihren Sitz gehabt; durch ihre Konstitution ist aber das Philoso-

phieren bedingt. Die christliche Kirche, Gemeinde hatte sich zwar ausgebreitet in der römischen Welt, besonders aber im Anfang nur so, daß sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, die keinen Anspruch machte zu gelten, zu herrschen; ihre Ansprüche darauf waren nur negativ, die Individuen waren in ihr nur Märtyrer, oder sie entsagten der Welt. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden, ost- und weströmische Kaiser sind Christen geworden; und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, – eine Existenz, die vielen Einfluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politische Welt aber ist in die Hände der germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als *Völkerwanderung*. Frische Stämme haben sich über die alte römische Welt ergossen und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, – ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der christlichen Tempel zum Teil Reste der alten sind und die neuen Paläste auf und unter Ruinen stehen.

Das Hauptelement im Mittelalter ist diese Entzweiung, dies *Gedoppelte*: zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir sehen Völker, die vorher geherrscht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künste, Wissenschaften fertighatte; und auf dies ihnen Fremde setzten sich die neuen Nationen, die so gebrochen in sich angefangen. Wir haben so in dieser Geschichte nicht vor uns die Entwicklung einer Nation aus sich selbst, sondern als ausgehend vom Gegensatz und die mit diesem Gegensatz behaftet ist und bleibt, ihn in sich selbst aufnimmt und zu überwinden hat. Diese Völker haben so auf diese Weise die Natur des geistigen Prozesses an sich dargestellt. Der Geist ist dies, sich eine Voraussetzung zu machen, das Natürliche sich als Widerlage zu geben, sich davon zu scheiden, es so zum Objekt zu haben und dann erst diese Voraussetzung zu bearbeiten, zu formieren und

so aus sich hervorzubringen, zu erzeugen, in sich zu rekonstruieren. Deswegen ist das Christentum in der römischen wie in der byzantinischen Welt als Kirche zwar triumphierend und herrschend geworden; allein beide sind nicht fähig gewesen, die neue Religion in sich zu betätigen und die Welt aus diesem Prinzip hervorzubringen. Denn in beiden war fertiger Charakter: Sitte, Gesetze, Rechtszustand, Reichsverfassung (wenn es Verfassung genannt werden kann), politischer Zustand, Geschicklichkeiten, Kunst, Wissenschaft, geistige Bildung; alles war schon fertig. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäß, daß diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde und daß diese Erzeugung hervorgehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden und sind die Herrschenden darüber gewesen; aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen auferlegt worden ist überhaupt, – herrschend einerseits, aber andererseits durch das Geistige beherrscht, sich dagegen passiv verhaltend.

Die geistige Idee oder die Geistigkeit ist in sie hineingelegt worden, – sie, als rohe Barbaren erscheinend, in Stumpfheit des Gemüts und des Geistes. In diese Stumpfheit ist das Geistige versetzt, ihr Herz ist damit durchstochen worden; die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden, – oder es ist in ihnen die unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so daß sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen *Kampf* in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist ihre Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat und zunächst als ein Gegebenes überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüt bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Prinzip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser Kampf des Geistes und des Natürlichen notwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist

ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es ist der Geist, der in der Qual ist, nicht Tier, – der Geist aber stirbt nicht, sondern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältnis gegeneinander, daß das Geistige es ist, was regieren soll, was herrschend sein soll über Barbaren.

Die wahrhafte *Herrschaft des Geistes* kann aber nicht Herrschaft sein in dem Sinne, daß das Gegenüberstehende ein Unterworfenes ist, sondern der Geist an und für sich kann den subjektiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüberhaben, denn dieser ist selbst Geist; sondern die Herrschaft muß die Stellung haben, daß der Geist im subjektiven Geist sich mit sich selbst versöhnt. Diese Stellung, Harmonie, *Versöhnung* ist die, welche zuerst als Gegensatz erscheint, in dem das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen. Das Prinzip ist, daß der Geist herrsche; und die folgende Entwicklung ist nur die, in der er zur Herrschaft kommt, aber als Versöhnung. Dazu gehört, daß das subjektive Bewußtsein, Gemüt, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, Gesetz, Institutionen, menschliches Leben usf., soweit dies im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Platon in seiner *Republik* die Idee gesehen, daß die Philosophen regieren sollen. Jetzt ist es die Zeit, in der ausgesprochen wird, daß das Geistige herrschen solle; und dies Geistige hat den Sinn erhalten, daß das *Geistliche*, die Geistlichen herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besonderen Gestalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn ist, daß das Geistige das Bestimmende sein soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der Französischen Revolution, daß der Gedanke, der abstrakte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen; und das Bewußtsein der Menschen soll sein, daß das, was unter ihnen gilt, abstrakte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subjekt

seinen wahren Wert selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, daß das Subjekt in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Überzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für sich Geltenden hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjektiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich unmittelbar weiß. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objektiv bestimmt, sondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjektivität ist, in meinem Gewissen; meine Überzeugung als solche wird für das Letzte genommen, – es ist die formelle Versöhnung der Subjektivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir früher sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Wie wir wissen, überzeugt sind, wie es sich unmittelbar im Innern jedes Subjekts offenbart, dies ist das Wahre, das Anundfürsichseiende; da hat denn diese Weise, dieser Gang der Vermittlung des Wahren, des Anundfürsichseienden, Gottes mit dem Menschen kein Interesse, ist nur historisch, gilt als etwas, das in uns nicht mehr Bedürfnis ist. Ebenso haben dann die Lehren, die Lehrbegriffe der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besonderen Zeit Angehörigen, mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Die Idee an und für sich, daß die Idee konkret ist, der Geist ist, im Verhältnis zum Subjekt ist, der Gegensatz, – dies ist verschwunden und erscheint nur als vergangen. Insofern hat das, was ich vom Prinzip des christlichen Lehrbegriffs gesagt habe und noch von den Scholastikern sagen werde, nur auf dem Standpunkt, den ich angegeben habe, Interesse, d. h. auf dem Standpunkt, wo die Idee in ihrer konkreten Bestimmung interessiert, nicht auf dem Standpunkt der unmittelbaren Versöhnung

des Subjekts mit sich selbst. – Das Allgemeine ist also jener Gegensatz, der das Prinzip der Auflösung schon in sich enthält, daß das Geistige es ist, was regieren soll, das aber nur regiert, insofern es versöhnend ist.

Näher haben wir nun zu betrachten den *Charakter des Gegensatzes* zur Vergleichung mit dem Philosophieren; und hierbei ist an das Geschichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Hauptmomente. – Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie *in der Geschichte* erscheint, ist einerseits die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des Herzens sein soll; der Geist ist aber *einer*, und so ist Gemeinschaft derer, die in dieser Geistigkeit stehen. So entsteht eine Gemeinde, die dann äußerlich wird, dann Anordnung der Gemeinde, die sich zur *Kirche* ausbreitet. Insofern der Geist das Prinzip ist, so ist das Geistige unmittelbar allgemein; das Einzelnsein in der Empfindung, Meinung usf. ist geistlos. Die Kirche organisiert sich, aber die Kirche geht selbst fort zum weltlichen Dasein, zum Reichtum, zu Gütern, wird selbst weltlich mit allen Leidenschaften der Roheit; denn nur erst das Prinzip ist das Geistige. Das Herz, was zum Dasein, zur Weltlichkeit gehört – und dazu gehören selbst die Neigungen, Begierden des Herzens –, dies und das ganze Verhältnis unter den Menschen ist nach diesen Neigungen, Leidenschaften, nach dieser Roheit noch bestimmt. Die Kirche hat so nur das geistige Prinzip in sich, ohne daß es wahrhaft real ist und so, daß die Verhältnisse noch nicht vernünftig sind; so sind die weiteren Verhältnisse vor der Entwicklung, Realisierung des geistigen Prinzips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Dasein und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Prinzip an ihr haben. Alle Leidenschaften, Herrschsucht, Habsucht, Betrug, Gewalttätigkeit, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Roheit wird sie an sich haben; und sie gehören ebenso zu dem Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, wie sie Herr-

schaft des Geistigen sein soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistenteils Unrecht nach dem Prinzip der Weltlichkeit, der Leidenschaft, aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Was diesem geistlich-weltlichen Reiche gegenübersteht, ist das *weltliche Reich* für sich, Kaiser gegen Papst und Kirche. Das weltliche Reich soll dem geistigen Reiche, was weltlich geworden ist, unterworfen sein; der Kaiser wird so *advocatus ecclesiae*, Kirchenvogt. Das Weltliche stellt sich einerseits für sich, ist aber mit dem Anderen in Vereinigung, so daß es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muß ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewalttätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muß zunächst zum Nachteil des Weltlichen geführt werden; denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muß sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind in den Bann getan von Päpsten, Kardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen, und konnten nichts dagegen tun, konnten sich nicht auf die äußerliche Macht verlassen; denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten, mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, so sehen wir einerseits das Geistige im Herzen, unendlich geltend in ihm, aber andererseits den Gegensatz der Roheit, Gewalttätigkeit, unbändiger Begierden. Die Individuen fallen aus einem Extrem ins andere, von dem Extrem der rohsten Unbändigkeit, Barbarei, Selbstwillen in das der Entsagung von allem, der Besiegung aller Neigungen, Leidenschaften usf. Das größte Beispiel hiervon geben uns die Kreuzfahrer. Zu heiligen Zwecken ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Wildheit, Roheit aus. Nachdem sie den Zug auf das

Kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht haben, kommen sie vor Jerusalem an, nachdem sie Tausende verloren haben; hier fallen alle nieder auf die Knie, tun Buße und sind zerknirscht. Da begeistert sie die Tapferkeit, sie erobern Jerusalem und verfallen wieder in dieselbe Roheit, Leidenschaftlichkeit, baden sich in Blut, sind unendlich grausam, tun dann wieder Buße und kehren wieder zurück zu den kleinlichsten Leidenschaften des Eigennutzes und Neides und ruinieren den Besitz, den sie sich erworben haben durch ihre Tapferkeit. Dies ist, weil das Prinzip nur als abstraktes Prinzip in ihnen, im Innern ist und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht geistig ausgebildet ist. – Dies ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.

Was den *Gegensatz im Inhalt der Religion*, im religiösen Bewußtsein anbetrifft, so hat er viele Gestalten; es ist jedoch hier nur an das Innerste zu erinnern. Einerseits ist die Idee von Gott, andererseits was von ihm gewußt, erkannt wird, daß er die Dreieinigkeit ist; das Andere ist der Kultus, d. h. der Prozeß der Individuen, sich dem Geist, dem Gott angemessen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche ist eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden, so daß dieses für jeden Menschen Gegenwart hat, jeder darin lebt und leben soll. In diese Anstalt fällt die Versöhnung eines jeden Individuums; dadurch wird es Bürger dieses Reichs und erhält Anteil am Genuß dieser Gewißheit. Diese Versöhnung ist nun aber daran geknüpft, daß in Christo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird, – wie der Geist Gottes im Menschen sein soll. Dieser Christus darf also nicht sein als ein gewesener und das Leben der Versöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; sondern wie die Frommen im Himmel Christum schauen, so soll auch auf Erden Christus ein Gegenstand sein, der ebenso geschaut werden kann. Sodann soll dieser Prozeß vorhanden sein, daß das Individuum mit diesem ihm Gegenständlichen vereint, dieses mit ihm identisch wird. Das Vermittelnde im

Kultus ist vorhanden, es wird vollbracht, am Individuum vollbracht in dem höchsten Punkt, der die Messe heißt; da ist das Verhältnis zum Vermittelnden als zum Objektiven, dies soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen teilhaftig wird. Und dies Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einerseits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der *Äußerlichkeit* in der Kirche; denn vor dem Ding in dieser vollkommenen Äußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, – aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu sein. Dieser Glaube und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indes es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding, so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Exkremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Äußerlichkeit. Dies ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruch bleibt, so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten und doch dies Hohe, Absolute sein soll.

Mit dieser Äußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtsein über dies Verhältnis; da ist denn das Bewußtsein des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es

geweiht werden muß, – auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen. Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. – Ferner sind die Individuen im Reiche Gottes; diese Geschichte Christi, daß Gott sich als Mensch erweist, sich aufopfert und durch diese Aufopferung sich zur Rechten Gottes erhebt, ist immer im Meßopfer vorhanden.

Außerdem ist aber noch das Verhalten des Subjekts in ihm selbst, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sei. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß diese Teilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden. Zu dieser Reinigung von Sünden gehört aber: 1. zu wissen überhaupt, was Böses, die Sünde ist; 2. daß das Individuum das Gute und Religiöse wolle; 3. daß der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Und doch muß das Innere, das Gewissen rechter Art sein. Die begangenen Fehler müssen also aufgehoben und ungeschehen gemacht, der Mensch muß immer gereinigt, gleichsam von neuem getauft und von neuem aufgenommen werden; das ihn ausschließende Negative muß immer von neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze; d. h. so daß nicht aus der Natur des Geistes gewußt werden kann, was gut und böse ist. So ist das göttliche Gesetz ein Äußerliches, was daher in jemandes Besitz sein muß; und die Priesterschaft ist geschieden von den anderen, so daß sie den ausschließenden Besitz hat, es zu wissen: sowohl die Bestimmungen der Lehre als auch die Gnadenmittel, d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Kultus religiös ist und zur Gewißheit seiner selbst kommt, daß es des Göttlichen teilhaftig sei. Ebenso wie in Beziehung auf den Kultus die Kirche im Besitz ist, so ist sie auch im Besitz der moralischen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Besitz des Gewissens; so daß das Innerste des Menschen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht und das Subjekt bis in das Innerste selbstlos ist. Sie weiß auch, was

das Individuum tun soll. Die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgetan werden, und auch dies geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Abfasten, Abprügeln, Abmarschieren, Pilgrimschaft usw. – Das ist nun ein Verhältnis der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austeilen der Gnadenmittel kommt eben derselben als äußerlicher Besitz zu.

Dies sind die Hauptverhältnisse der Äußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältnis in der Philosophie näher bestimmt. Aber in den barbarischen Völkern konnte das Christentum nur diese Form des Äußerlichseins haben. Dies gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit, solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und Elastizität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Inder haben ebensolchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. – Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt; aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zugrunde, und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist.

Die *scholastische Philosophie* ist eigentlich ein sehr unbestimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als ein System, wenn von einem philosophischen System die Rede sein könnte, bezeichnet; sie ist als Scholastik nicht eine fixe Lehre, wie z. B. platonische oder skeptische Philosophie. Es ist ein Name, der die philosophischen Bestrebungen des

Christentums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift. Allein sie ist in der Tat innerhalb *eines* Begriffs beschlossen, den wir näher betrachten wollen.

Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig schon wegen der *Sprache*. Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein; aber dies ist nicht die Schuld der Scholastiker, sondern Schuld der lateinischen Bildung. Das liegt an der Sprache; sie ist unangemessenes Instrument für solche philosophische Kategorien, indem die Bestimmungen der neuen Geistesbildung nicht durch die lateinische Sprache auszudrücken waren. Man muß der Sprache Gewalt antun; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Spekulation einlassen. Es ist nun keinem Menschen zuzumuten, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist. – Wir haben noch viele *Werke* von den großen Scholastikern überhaupt, sie sind sehr weitschichtig; es ist keine geringe Aufgabe, sie zu studieren; und sie sind je später, desto formeller. Sie schrieben nicht nur Kompendien; wie denn die Schriften des Albertus Magnus 21 Folianten, die des Duns Scotus 12, die des Thomas von Aquino 18 Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verschiedenen Werken. – Die *Hauptquellen* sind: 1. Lambertus Danaeus, Einleitung (*in prolegomenis*) zum *Commentarius in librum primum sententiarum* (Petri Lombardi), Genf 1580, ist beste Quelle im Auszuge; 2. Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*; 3. Kramer, *Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte*, in den zwei letzten Bänden; 4. Thomas Aquinas, *Summa*. – In Tiedemanns *Geschichte der Philosophie* findet man auch Auszüge aus den Scholastikern, ebenso bei Tennemann; Rixner zieht auch vieles zweckmäßig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der *Name* kommt daher, daß, von Karls des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedralkirchen und Klöstern, der Aufseher (ein Geist-

licher, Domherr), der über die *informatores* die Aufsicht hatte, *scholasticus* hieß (im vierten und fünften Jahrhundert hieß ein Lehrer auch Schüler); er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber der Name blieb, obgleich scholastische Philosophie etwas anderes war. Von ihnen blieb der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter ist im allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes (denn der Geist ist im Besitz der Priesterschaft). Denn der Sohn ist das vom Vater sich Unterscheidende und aufgefaßt als im Unterschiede bleibend, an sich der Vater, an sich die Idee; aber der Geist ist erst die Liebe, die Einheit beider, der Sohn als Liebe ist der Geist. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick auf bei dem Unterschiede, ohne die Identität zugleich zu setzen, so ist der Sohn das Andere; und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der *Charakter der Philosophie im Mittelalter* ist ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophieren mit einer Voraussetzung; es ist nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, sondern mit der Form einer Äußerlichkeit oder Voraussetzung behaftet. Es ist so hier derselbe Charakter wie im Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den konkreten Charakter erinnert: es ist in einer Zeit immer eine Bestimmung, die darin vorhanden ist. Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Prinzip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus spekulativ sind. Eine Seite darin ist, daß die Idee mit dem Herzen aufgefaßt wird: Herz nennen wir den einzelnen Menschen. Und die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als *dieser* Mensch; dies ist die Identität des Geistes mit Gott für das Herz als solches. Aber dieser Zusammenhang selbst, da er zugleich ein Zusammenhang ist mit Gott in Gott, ist

deswegen unmittelbar mystisch, spekulativ; so liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erst die Kirchenväter und dann die Scholastiker genügt haben.

Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie und diese Theologie unmittelbar Philosophie. Der sonstige Inhalt der Theologie ist nur der, welcher in der Vorstellung, Religion ist: das Wissen vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Christ, Bauer usf. innehaben muß, als Wissenschaft. Das andere, wodurch sie Wissenschaft sein soll, ist der äußere geschichtliche Inhalt, das Kritische – daß es so und so viel *codices* vom Neuen Testament gibt, ob sie auf Pergament oder Baumwolle oder Papier, ob mit Unkialbuchstaben geschrieben, aus welchem Jahrhundert sie seien –, die Zeitvorstellungen der Juden, die Geschichte der Päpste, Konzilien (wie es zugegangen bei den Kirchenversammlungen), der Bischöfe, Kirchenväter. Aber alle diese Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältnis derselben zum Menschen. Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich spekulativ, solche Theologen können daher nur Philosophen sein. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Übergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen zugrunde, daß es nur eine Wahrheit sei.

Wir haben nun *näher von der Art und Weise der Scholastiker* zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung; es ist nicht mehr davon die Rede, die Wirklichkeit aufzunehmen und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher in Aristoteles auch durchdrang, so war α) der Begriff nicht als Notwendigkeit des Inhalts, nicht das Fortführen, sondern in der Reihe seiner Erscheinungen nacheinander

aufgenommen (Vermischung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens), und β) noch mehr der größte Teil des Inhalts nicht von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahiert die scholastische Philosophie überhaupt; sie läßt die Wirklichkeit ganz neben sich liegen als das Verachtete, sie hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihre Verwirklichung, Dasein in einer anderen Welt, nicht in *dieser* Welt; und der ganze Fortgang der Kultur geht darauf, den Glauben an *diese* Welt wiederherzustellen. Alles Wissen und Tun, was sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, war daher im ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu sehen und zu hören usf. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz, ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen und das Material für die reale Philosophie ausmachen, noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Dasein geben; ebenso nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen galt das Recht, das Anerkanntsein des wirklichen Menschen, sondern anderswo als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Dasein hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer anderen Welt zu halten und den Begriff der Vernunft nicht zu haben, – den Begriff, daß die Gewißheit seiner selbst alle Wahrheit ist.

Der abgesonderte Gedanke nun hat einen Inhalt; die intelligible Welt ist eine für sich bestehende Wirklichkeit, an sie wendet sich der Gedanke. Sein Verhalten ist hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verstand sich an die sinnliche und wahrgenommene Welt wendet, sie als die Substanz zugrunde legt und darüber räsoniert; nicht eine selbständige Bewegung ist, sondern zum Subjekte, zum selbständigen Wesen einen festen Gegenstand hat; nicht eigentliche Philosophie ist, also nicht das Wesen durchdringt

und es ausspricht, sondern nur Prädikate von ihm findet. So hat die scholastische Philosophie die intelligible Welt der christlichen Religion zum Subjekte, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten desselben; dieser ist der selbständige Gegenstand, zu dem der Gedanke nur Prädikate findet: daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Mensch frei usw., – wie über das Erscheinende und Wahrgenommene der Verstand sich hin und her treibt. – Hier war nun die scholastische Philosophie der endlosen Beweglichkeit der bestimmten Begriffe preisgegeben; Möglichkeit [und] Wirklichkeit, Freiheit [und] Notwendigkeit, Beschaffenheit und Substanz usf., diese Kategorien sind eben von dieser Natur, nichts Festes, sondern reine Bewegungen zu sein. Irgend etwas, bestimmt als Mögliches, wandelt sich ebenso in das Entgegengesetzte um und muß aufgegeben werden; und die Bestimmung läßt sich nur durch eine neue Unterscheidung retten: von einer Seite aufgegeben, von einer anderen festgehalten. Die Scholastiker sind berüchtigt wegen ihres endlosen Distinguierens.

Zum Behufe dieser Bestimmungen durch den abstrakten Begriff war denn eben die Aristotelische Philosophie herrschend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern das Aristotelische *Organon*, seine *Logik*, d. h. ebensosehr nach seinen Denkgesetzen als nach den metaphysischen Begriffen, den Kategorien. Diese Aristotelischen Werke sind allein viele Jahrhunderte bekannt gewesen und gebraucht worden; seine metaphysische Physik ist erst später den Abendländern durch lateinische Übersetzungen aus dem Arabischen bekannt worden [für] viele Jahrhunderte, bis der griechische Text bekannt worden, überhaupt griechische Literatur ebenso sich wieder verbreitet hat. Es waren dürftige Traditionen von den Römern, – die Kultur der Welt gleichsam abgebrochen. Diese abstrakten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit zu kommen und die Freiheit der Vernunft nicht zu erfassen vermochte.

Das Philosophieren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen Räsonieren. Wie die Sophisten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstrakten Begriffen herumtrieben, so die Scholastiker zum Behufe ihrer intellektuellen Welt. Jenen galt das Sein, das sie teils gegen die Negativität des Begriffs retteten, teils eben damit es durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellektualwelt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten und sie durch ihn ihm gemäß zu erweisen. Die allgemeine Form der scholastischen Philosophie besteht also darin, daß ein Satz aufgestellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und diese widerlegt wurden durch Gegensyllogismen und Unterscheidungen. Die Philosophie war deswegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es an sich nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absoluten Wesen, d. h. Theologie ist. Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstraktionen übrig.

Wie diese christliche Welt zugrunde gelegt wurde, dies geht häufig bis ins höchst Lächerliche, z. B. in dem Streite der Nominalisten gegen die Realisten. Wenn jene behaupten, daß das Allgemeine nur ein Name sei, so werden dagegen ungefähr solche Gründe beigebracht. Abaelard wirft dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Teile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, seien teilbar. Abaelard folgerte, daß nach Roscelin Christus nicht einen wirklichen Teil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Teil des Worts (gebratener Fisch) – ich weiß nicht wo – verzehrt habe (es wäre nicht in Wahrheit ein Teil); welche Auslegung doch ungereimt und höchst frevelhaft sein würde.[1] Wir

1 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* V, S. 184; Abaelard, *Epistolae* XXI; Tennemann, Bd. VIII, S. 162–163

räsonieren aus dem gesunden Menschenverstande nicht viel besser. Aber ihre Theologie ist dabei nicht allein so vorzustellen, daß sie nur, wie bei uns, auf geschichtliche Weise Lehren von Gott usw. enthalte, sondern in der Tat die tiefsten Spekulationen des Aristoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philosophieren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Aristoteles; nur lag das Ganze jenseits der Wirklichkeit und vermischt mit der vorgestellten christlichen Wirklichkeit.

Es ist angegeben, daß das Philosophieren, das Denken mit absoluten Voraussetzungen behaftet war; es war dies die kirchliche Lehre, selbst zwar spekulativ, aber doch in der Weise äußerlicher Gegenstände. Das Denken erscheint also nicht frei von sich ausgehend und in sich sich gründend, sondern abhängig von einem gegebenen Inhalt, der spekulativ ist, aber auch die Weise des unmittelbaren Daseins in sich enthält. Die Folge von dieser Bestimmung ist, daß das Denken mit dieser Voraussetzung sich wesentlich als schließend benehmen wird; Schließen ist die Weise des formell logischen Fortgangs. Von einer Bestimmung wird zur anderen fortgegangen, und solche Bestimmungen als besondere sind endliche überhaupt; die Bestimmung verhält sich da als äußerlich, nicht als sich mit sich zusammenschließend. Mit dieser endlichen Form ist auch unmittelbar endlicher Inhalt verbunden; es ist endliche Form des Inhalts überhaupt. Das Denken ist ebenso nicht frei, sondern die Selbstlosigkeit macht in seinem Inhalte die wesentliche Bestimmung aus. Wenn wir dies konkreter ausdrücken, so können wir uns auf das Menschliche berufen und z. B. sprechen von dem menschlich konkreten Gemüt überhaupt, Menschlichkeit. In diesem Konkreten liegt, daß der Mensch als Denkendes und Fühlendes präsente Gegenwart hat, daß solcher konkrete Inhalt in seinen Gedanken Wurzel hat: dies Konkrete macht den Stoff aus für sein selbständiges Bewußtsein. Das formelle Denken orientiert sich daran; die Verirrungen des abstrakten Reflektierens haben an solchem Bewußtsein ein Ziel,

welches ihnen eine Grenze setzt und die Verirrungen zurückführt auf menschlich Konkretes. Solchen Inhalt entbehrt nun die Weise des Philosophierens in dieser Zeit. Einerseits ist die kirchliche Lehre, und andererseits ist der weltliche Mensch durch den Gedanken aus dieser Barbarei herausgearbeitet; und diese besteht in dem Gegensatz, wie er aufgezeigt ist: sie ist um so fürchterlicher, je mehr dieser Gegensatz an dem Geiste hat. Indem nun dieser Gegensatz überhaupt besteht, indem der Mensch an ihm selbst, an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, in die Vernünftigkeit noch nicht hineingedrungen ist, hat er zum Orientieren des formellen Denkens noch keinen konkreten Inhalt; was er auch über solchen Inhalt reflektiert, hängt dann haltungslos an den formellen Bestimmungen des formellen Denkens, des Schließens. Was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, Gesetze der Natur usf. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht bestimmt vom gesunden Menschenverstand. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses; und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt, insofern es zu Bestimmungen des Höheren, Geistigen fortgehen soll, – sie werden in das Geistige hinübergetragen.

Wir stehen hier im Christentum. Vom Christentum aus hat sich die Philosophie wiederherzustellen. Im Heidentum war die Wurzel des Erkennens die äußere und subjektive Natur: das Selbst, dann dieses als selbstloses Denken. Die Natur hat positive, affirmative Bedeutung gehabt, ebenso das innere, natürliche Selbst des Menschen, ebenso das Denken; alles dieses war daher gut. Die Wurzel der Wahrheit im Christentum hat ganz anderen Sinn; es war nicht nur Wahrheit gegen die Götter, sondern auch gegen die Philosophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtsein des Menschen. Die Natur ist da nicht mehr gut, nur ein Negatives; das Selbstbewußtsein, Denken des Menschen, sein reines Selbst, alles dieses erhält eine negative Stellung in dem Christentum. Das Selbst soll aufgehoben werden, es

ist unmittelbare Gewißheit; die Natur hat keine Gültigkeit, Interesse. Himmel, Sonne, die Natur ist Leichnam; es soll kein Interesse haben. Ebenso soll das Selbst sich versenken, auch in ein anderes Selbst, aber in ein jenseitiges; nur darin soll das Selbst seinen Wert haben. Dieses andere Selbst, worin das eigene Selbst seine Freiheit haben soll, ist zunächst ebenso ein dieses Selbst, nicht ein allgemeines. Es hat nicht die Form der Allgemeinheit; es ist in Zeit und Raum bestimmt, begrenzt und hat zugleich die Bedeutung des Absoluten, Anundfürsichseienden. Die eigene Selbstischkeit ist also einerseits preisgegeben; was das Selbstbewußtsein dagegen gewinnt, ist nicht ein Allgemeines, ein Denken, sondern es wird in dieses – aber jenseitige – Selbst versenkt. Damit ist die Idee der absolute Inhalt, der höchst konkrete Inhalt, in dem die schlechthin unendlichen Gegensätze vereint sind; er ist die Macht, welche in sich eint das dem Bewußtsein unendlich entfernt voneinander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und Absolute. Dieses Absolute ist selbst erst dieses als dieses Konkrete, als Einheit, nicht als Abstraktion, als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieses konkrete Bewußtsein ist zunächst die Wahrheit.

Der *eine* Ausgangspunkt, Naturbetrachtung, ist für das Erkennen nicht vorhanden. Sie gibt uns Gesetze; und gegen die einzelnen Existenzen der Natur hat dieses Allgemeine, die Gesetze, das absolute Recht. Diese Einzelheiten werden vereinigt, gesammelt, ihre Essenz wird herausgenommen; dieses Interesse fehlt. Die Natur als Einzelnes, ebenso ihre Gesetze, das Allgemeine hat nur die Bedeutung eines Negativen, das vielmehr dem Geistigen und selbst der geistigen Subjektivität preisgegeben ist; der Lauf der Natur ist den Wundern allerorten preisgegeben, er wird unterbrochen. – Dann ist auf die Seite gestellt, daß ich als Selbst dabeisei. Bei dem Denken habe ich wesentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieser, sondern als denkendes Ich; der Inhalt der Wahrheit ist aber jetzt schlechthin vereinzelt, so fällt das Denken des Ich weg.

Mit diesem Aufgeben der natürlichen Notwendigkeit ist auch dies verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur ist, eine gegebene, geoffenbarte ist. Der Grund, warum der sonstige Inhalt auch wahr sei, erscheint als ein meinem Selbst nicht Angehöriges, sondern selbstlos Empfangenes. Es gehört zwar Zeugnis des Geistes dazu, da ist mein innerstes Selbst dabei. Aber das Zeugnis des Geistes ist Eingehülltes überhaupt, das sich in sich nicht weiter entwickelt; den Inhalt erzeugt es sich nicht aus sich, sondern empfängt ihn. Ferner: der Geist, der Zeugnis gibt, ist selbst wieder unterschieden von mir als Individuum; mein zeugender Geist ist ein Anderer, mir bleibt nur die leere Hülse der Passivität übrig.

Innerhalb dieses harten Standpunkts hatte die Philosophie wieder hervorzugehen. Die erste Verarbeitung dieses Inhalts, das Hineinwirken des Allgemeinen, des Gedankens in diesen Inhalt ist die Arbeit der scholastischen Philosophie. Den Schluß macht der Gegensatz des Glaubens und der Vernunft; diese fühlte das Bedürfnis, sich an die Natur zu machen, um unmittelbare Gewißheit zu erhalten und im Allgemeinen dieselbe Befriedigung zu finden, andererseits im eigentlichen Denken, im spezifischen Erzeugen aus sich.

Diese Bestimmungen sind hier der allgemeine Charakter des Philosophierens; wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die *Hauptmomente* herausheben.

Was wir zuerst von Philosophien finden im Mittelalter, im Beginn selbständiger Staatenbildung, das sind noch dürftige Überbleibsel der römischen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rücksicht herabgesunken war. So hat man im Abendlande fast weiter nichts gekannt als Porphyrios' *Isagoge*, Boethius' lateinische Kommentare über die logischen Schriften des Aristoteles und Auszüge des *Cassiodor* daraus, höchst dürftige Kompendien, und auch dürftige, dem Augustin zugeschriebene Abhandlungen *De dialectica* und *De categoriis*, letztere eine Paraphrase der Aristotelischen Schrift

Über die Kategorien.[2] Es waren die ersten Behelfe und Hilfsmittel; das Äußerlichste und Formellste ist da angewendet.

Das Ganze hat ein einfarbiges Ansehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, bestimmte Unterscheidungen und Stufen in die Herrschaft dieser Theologie vom achten, ja sechsten Jahrhundert bis beinahe ins sechzehnte zu bringen; diese beinahe tausendjährige Geschichte ist auf demselben Standpunkte, demselben Prinzipe: kirchliches Glauben und Formalismus, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der Aristotelischen Schriften hat nur Gradunterschied, keinen wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht. Es ist wohl Geschichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wissenschaft; es sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit *Johann Scotus Eriugena* im neunten Jahrhundert (um 860); es ist nicht Duns Scotus. Sein Vaterland ist nicht ganz bestimmt; es ist ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland: Scotus deutet auf Schottland, Eriugena auf Irland. Er war der erste, mit dem nun eine wahrhafte Philosophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Übrigens waren hier und da einzelne Schriften des Aristoteles bekannt, – schon Johann Scotus; aber die Kenntnis des Griechischen war sehr beschränkt und selten. Er zeigt einige Kenntnis der griechischen, hebräischen und selbst der arabischen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er übersetzte auch aus dem Griechischen ins Lateinische Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem späteren griechischen Philosophen aus der alexandrinischen Schule, der besonders dem Proklos folgt: *De coelesti hierarchia* und andere, – nach Brucker (III, 521) *nugae et deliria Platonica.* Michael Balbus, Kaiser von Konstantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiser Ludwig dem Frommen diese

2 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 49

Schriften zum Geschenk gemacht; Karl der Kahle ließ sie sich von Scotus übersetzen, der sich lange an seinem Hofe aufhielt. Dadurch wurde im Abendlande etwas von alexandrinischer Philosophie bekannt. Der Papst zankte mit ihm, beklagte sich; der Übersetzer erhielt vom Papst den Vorwurf, er hätte es *juxta morem* ihm vorher schicken und approbieren lassen sollen. Nachher lebte Johannes Scotus in England, Vorsteher einer Akademie zu Oxford, von König Alfred gestiftet.[3]

Auch schrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfsinn haben: Über die Natur und deren verschiedene Ordnungen (*De naturae divisione*) usf. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Eriugena geliefert, 1823. Scotus Eriugena geht philosophisch zu Werke, in der Weise der Neuplatoniker (nicht frei aus sich) erzählend. In der Weise des Erzählens bei Platon, auch Aristoteles, freuen wir uns, einen neuen Begriff zu finden, – und in Vergleichung mit Philosophie richtig und tief zu finden; hier hat man alles schon fertig. Die Theologie wurde nicht auf Exegese und *auctoritates patrum* gebaut. Die Kirche verwarf aber auch vielfach seine Schriften. Es sind dem Scotus auch von einer Lyoner Kirchenversammlung Vorwürfe darüber gemacht: »Es sind zu uns gekommen die Schriften eines geschwätzigen Menschen, der von der göttlichen Prädestination auf menschliche Weise oder, wie er selbst sagt, mit philosophischen Argumenten disputiert, ohne sich auf die Heilige Schrift zu stützen und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; sondern er verteidigt dies aus sich und hat es auf seine Gesetze gestellt, – den göttlichen Schriften unterwerfe er sich nicht.«[4] Die Trennung ist erst später. Dies machte nun so den Anfang. Er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholastikern.

---

3 M: Brucker III, 614–617; Bulaeus, *Hist. Univers. Parisiensis* I, p. 184

4 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 71–72 (Bulaeus, l. c., p. 182)

Die nähere scholastische Philosophie hält sich vielmehr an die Lehre der Kirche; es wurde dabei das kirchliche System zugrunde gelegt. »Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und die wahre Religion ist die wahre Philosophie«, sagte schon Scotus Eriugena.[1] Wir haben Glaubenslehre der christlichen Kirche, sie wurde früh festgesetzt durch Kirchenkonzilien; der Glaube der evangelischen Kirche ist schon vor diesen Konzilien vorhanden gewesen, die katholische Kirche aber stützt sich auf Konzilien. – An Hauptgedanken und Interessen des Denkens sind den Scholastikern eigen: α) der Streit zwischen Nominalismus und Realismus; β) die Beweise vom Dasein Gottes, – eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe zu bauen. Hernach werden auch die gesamten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten sie Zweige, Modifikationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speziellen Seiten waren dem freien Räsonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den älteren und reineren Scholastikern. – Anselmus und Abaelard haben sich unter den späteren berühmt gemacht.

---

1 M: *De praedestinatione. Prooemium (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta,* cura Gilb. Mauguin, Paris 1650, T. I, p. 103)

Unter den Männern, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist *Anselm* angesehen. Anselmus, geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, ein sehr geehrter Mann, wurde 1060 Mönch zu Bec und sogar 1093 zum Erzbischof von Canterbury erhoben; er ist 1109 gestorben.[2] Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum Denken folgendes: »Der Christ muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen«, vom Glauben anfangen, »nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Aber auch wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, so hat er seine Freude daran«, daß er das erkennt, was er sonst nur glaubte; »wo nicht, so verehrt er«, – so muß er bei der Lehre der Kirche bleiben. »Unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu verteidigen, nicht gegen die Christen; denn von diesen wird vermutet, daß sie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit halten werden. Jenen muß aufgezeigt werden, wie unvernünftig sie gegen uns streiten.«[3] Sehr merkwürdig ist folgendes, was das Ganze seines Sinnes enthält. In seinem Traktatus *Cur Deus homo,* der reich an Spekulationen ist, sagt er (I, 2): »Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu sein, wenn wir im Glauben fest sind und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen.« Jetzt erklärt man dies für Hochmut; unmittelbares Wissen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anselmus aber und die Scholastiker haben das Gegenteil sich zum Zweck gemacht.

---

2 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 115, 117

3 M: Anselmus, *Epistolae* XLI, 11 (Tennemann, Bd. VIII, S. 159–160)

Anselm kann ganz besonders als der Grundleger der scholastischen Theologie von dieser Seite angesehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Räsonnement zu beweisen, was geglaubt wurde – daß Gott ist –, ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, wenn er die göttlichen Wahrheiten beweisen wollte durch die Vernunft, und war angst und bange davor. Endlich aber sei es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem *Proslogion*.[4]

Er ist besonders berühmt durch den sogenannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes, den er aufgestellt hat, er hat sich lange damit gequält; sein Beweis ist bis auf die Kantischen Zeiten und (wer noch nicht bis zum Kantischen gekommen) noch bis auf die heutige Zeit unter der Reihe von Beweisen genannt worden. Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, der absolute Gedanke objektiv, Gott ist; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, so ist das nicht das Wahre an und für sich, sondern dies ist das Unendliche. Später dagegen bei Anselm, mit dem der entgegengesetzte Gang anfängt, tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Sein auf, – dies unendliche Extrem. Diese reine Abstraktion, die erst im Christentume zum Bewußtsein kam, diese Entzweiung als solche hat das Mittelalter festgestellt und ist dabei stehengeblieben. Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Sein in seinem Gegensatze auf; und es wurde die Verbindung desselben gesucht. Aus der aristotelischen Philosophie kannten sie den metaphysischen Satz wohl, daß die Möglichkeit nichts für sich ist, sondern schlechthin eins mit der Wirklichkeit. Und es ist merkwürdig, daß jetzt erst und nicht früher das Allgemeine und das Sein in dieser Abstraktion entgegengesetzt und so das höchste Gesetz zum Bewußtsein gekommen ist; es ist die

4 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 116; Eadmerus, *De vita Anselmi* (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721), p. 6

höchste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewußtsein zu bringen. Dieser Beweis fließt aus dem Begriffe, – daß Gott das allgemeine Wesen der Wesen. Wenn nach einer Seite die Hauptfrage war, was ist Gott, und das Allgemeine als Prädikat desselben, des absolut Seienden, erschien, so geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Sein zum Prädikate wird und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn so einmal das Sein Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtsein gesetzt ist, so ist das Selbstbewußtsein auf dem Wege, in sich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Ist Gott?

Bekanntlich nahm der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Dasein Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seins in sich hat. Der Inhalt seines Räsonnements ist dieser; Anselm sagt: »Es ist etwas anderes, daß eine Sache im Verstande sei, etwas anderes, einzusehen, daß sie existiert. Auch ein Unwissender wird überzeugt sein, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann«, – daß der Verstand in sich habe eine Vorstellung, die die höchste ist. »Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verstande sein. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird«, ist es nicht das Höchste; »es kann also auch genommen werden, daß es sei: das ist größer« als das nur Gedachte. »Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande, so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ist sowohl im Verstande als in der Sache«[5]; die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande sein, es muß dazu gehören, daß sie existiere. Das ist ganz richtig; nur ist der Übergang nicht gezeigt, daß der subjektive Ver-

5 M: *Proslogion*, c. 2

stand sich selbst aufhebt. So erhellt, daß Sein oberflächlicherweise unter das Allgemeine der Realität subsumiert ist, daß insofern das Sein nicht in den Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Eben dies ist das Interesse – oder die Frage. Indem Realität oder Vollkommenes gesagt wird, so daß es noch nicht seiend gesetzt ist, so ist es ein Gedachtes und dem Sein vielmehr entgegengesetzt, als daß dies unter es subsumiert wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten; wir sehen das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Punkt ist der Anfang der Philosophie, der ihr ganzes Interesse ausmacht. Der eine Gegensatz ist Sein, der andere Denken; das ist das Absolute, das beide Gegensätze in sich enthält, – ein Begriff (nach Spinoza), der sein Sein zugleich in sich schließt. Gegen Anselmus ist zu bemerken, daß die Weise des Verstandes, des scholastischen Räsonierens darin vorhanden ist. α) Es ist, sagt man, der Gedanke eines Höchsten; diese Bestimmung wird als das *prius* vorausgesetzt. β) Das zweite ist: »Es gibt zweierlei: ein Gedachtes, das ist, und ein Gedachtes, das nicht ist; dieses ist der Gegensatz. Der Gegenstand, der nur gedacht ist, nicht seiend, ist unvollkommener Inhalt; ebenso: ein Inhalt, der nur *ist*, ohne gedacht zu werden, wäre ebenso unvollkommen.« (Davon spricht man aber nicht; in der Tat, ist Gott nur Sein, würde er nicht gewußt von sich selbst als Selbstbewußtsein von sich selbst; so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.) »γ) Das Höchste muß also auch sein.« Das ist Gang des Verstandes (der Inhalt ist richtig, die Form mangelhaft): Das Höchste, die Voraussetzung, ist Maßstab, an dem das Weitere gemessen werden soll; – die Bestimmung »ein Gedachtes, das nicht ist« wird darunter subsumiert als unter eine Regel und ist dieser nicht angemessen.

Sein Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logischer Weise gemacht ist; er enthält näher dieses. Wir denken etwas, wir haben einen Gedanken: der Gedanke ist subjek-

tiv einerseits, aber der Inhalt des Gedankens ist das ganz Allgemeine; dies ist nun zunächst als Gedanke, unterschieden davon ist das Sein. Wenn wir so etwas denken, Gott denken (der Inhalt ist gleichgültig), so kann es der Fall sein, daß der Inhalt nicht *ist*; für das Vollkommenste halten wir das, was der Gedanke ist und zugleich *ist*. Gott ist das Vollkommenste: wäre er unvollkommen, so hätte er nicht auch die Bestimmung des Seins, und er wäre bloß Gedanke; also müssen wir ihm die Bestimmung des Seins zuschreiben. Denken und Sein ist entgegengesetzt, dies ist ausgesprochen; und wir geben es zu, daß das das Wahrhafte ist, was nicht bloß Denken ist, sondern auch ist. Das Denken müssen wir aber hier nicht als bloß subjektiv nehmen; der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke.

Das Formelle, das Logische, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen ist, wird darein gelegt, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seins und Denkens die vollkommenste sei. – Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständigerweise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negiert und die Bestimmung des Seins selbst darin liege oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. – Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. Beide Gegensätze sind nur in einer dritten Bestimmung – dem Höchsten –, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und [nur] an ihm gemessen.

Da ist nun schon zu jener Zeit ein Mönch gewesen, *Gaunilo*, der gegen diesen Beweis des Anselm einen *Liber pro insipiente* geschrieben hat; Anselm richtete selbst dagegen seinen

Liber apologeticus adversus insipientem.[6] Dieser Mönch kritisiert diesen Beweis, indem er dasselbe aufzeigt als heutigentags Kant, daß das Sein und Denken verschieden sei: mit dem Denken ist noch gar nicht gesetzt, daß es sei.[7] So sagt Kant[8] z. B., wenn wir uns 100 Taler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich; und das ist richtig. Was nur vorgestellt ist, *ist* nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dies, sich zum Sein zu bestimmen; was nicht *ist*, ist nur unwahre Vorstellung. Davon ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dies auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind, – das wußte Anselm ebensogut. – Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Sein und Gedanken auf ewig verbunden sind; dies ist die spekulative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Unendlichen.

Nur dies muß der Anfang sein. Andere Beweise, so der kosmologische, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutes Wesen, Sein, schließt, haben damit nicht die Idee des absoluten Wesens als Geist erschöpft, sind ohne Bewußtsein, daß es ein Gedachtes. Der alte physikotheologische, den schon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organischen Zwecken, setzt zwar einen Verstand, ein reicheres Denken des absoluten Wesens, nicht nur das unbestimmte Sein; aber es ist ebenso bewußtlos, daß es die Idee. Und dann, was für ein Verstand ist es? Ein anderer, unmittelbarer. Es ist ebenso Unordnung, – dieser Geist ist für sich; und es muß Anderes begriffen werden als diese erscheinende Ordnung der Natur.

---

6 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 139; Brucker III, 665
7 M: *Liber pro insipiente*, c. 5
8 M: *Kritik der reinen Vernunft*, B 627

Davon aber, nach dem Dasein Gottes zu fragen, sein Sein, seine gegenständliche Weise zu einem Prädikate zu machen und zu wissen, daß Gott so Idee ist, bis dahin, daß das absolute Wesen Ich = Ich, das denkende Selbstbewußtsein ist, nicht als Prädikat, sondern so, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieses Selbstbewußtseins ist, ist noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir diese Form zuerst auftreten sehen, ist das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewußtseins zu nehmen; dies ist sich das Nichtige und hat sein Selbstgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit selbst ist ihm auch Begriff, Prädikat; aber es ist damit noch nicht in sich zurückgekehrt, weiß vom Wesen, nur nicht von sich selbst.
Auch *Cur Deus homo* hat er auf philosophische Weise betrachtet.
Hiermit hatte Anselm die nähere Grundlage zur scholastischen Theologie gelegt[9]; schon vorher war dasselbe, nur beschränkter, für einzelne Dogmen, auch so bei Anselm. Seine Schriften zeugen von Tiefsinn, Geist. Anselm war es, der die Philosophie der Scholastiker erregte und mit der Philosophie die Theologie verband; die Theologie des Mittelalters steht so viel höher als die der neueren Zeit. Nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte. – Dies ist das eine, was bei ihm herauszuheben ist; das andere ist, daß jener höchste Gegensatz in seiner Einheit aufgefaßt ist.

b. Abaelard

An Anselm schließt sich *Peter Abaelard* an, bekannt durch seine Gelehrsamkeit, noch berühmter in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale; er lebte um 1100, von 1079 bis 1142. Er ist nach Anselm zu

9 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 121

großem Ansehen gelangt; er hat ebenso philosophiert über die Lehre der Kirche, besonders die Dreieinigkeit auch so behandelt, auf philosophische Weise zu beweisen gesucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juristen, so war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wissenschaften; es war der damalige Sitz der philosophierenden Theologie. Abaelard hat dort oft vor Scharen von 1000 Zuhörern vorgetragen. Die theologische Wissenschaft und das Philosophieren darüber war in Frankreich, wie in Italien die Jurisprudenz, ein Hauptmoment, das, als für die Entwicklung Frankreichs höchst bedeutend, bisher nur zu sehr vernachlässigt ist.

Anselmus und Abaelard trugen vornehmlich dazu bei, die Philosophie in die Theologie einzuführen. Diese Richtung wurde auf mancherlei Weise selbst von Mystikern fortgesetzt. Es galt die Vorstellung, daß Philosophie und Religion ein und dasselbe seien, was sie an und für sich auch sind. Man kam aber bald auf die Distinktion, »daß manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne«; dieses hat die Kirche geleugnet.* 1270 erfolgte die Absonderung der vier Fakultäten der Pariser Universität. Dadurch wurde die Philosophie von der Theologie ausgeschieden, doch ihr verboten, theologische Glaubenssätze dem Disputieren zu unterwerfen.[10]

2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs

Das Weitere ist die nähere bestimmtere Form, die die scholastische Theologie bekommen hat. In einer *zweiten* Rich-

* Tennemann (Bd. VIII, S. 460–461) führt aus einem Reskripte des Bischof Stephan an: »Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.«

10 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 457–458

tung der scholastischen Philosophie entstand jetzt das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der christlichen Kirche methodisch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphysischen Gründen, und diese stellte man nebst ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, so daß die Theologie in einem wissenschaftlichen Systeme dargestellt worden ist, – während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geistlichen darauf beschränkt war, daß man Glaubenslehren nacheinander vortrug und über jeden Satz aus Augustin namentlich und anderen Kirchenvätern Sentenzen, Stellen zusammenschrieb. – Die Männer, die dies geleistet haben, waren:

a. Petrus Lombardus

Petrus aus Novara in der Lombardei in der Mitte des 12. Jahrhunderts ist Urheber dieser Methode. *Petrus Lombardus* stellte ein Ganzes von scholastischer Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte eine Grundlage blieb. Er verfaßte so seine *IV Libri sententiarum,* daher er auch den Namen *Magister sententiarum* erhielt; jeder scholastische Gelehrte hatte so damals ein Prädikat: *Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus* usf. Er ist im Jahre 1164 gestorben. Diese *sententiae* sind viele Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs gewesen.
Auch andere bedienten sich solcher Titel; *Robert Pulleyn* schrieb *Sententiarum libros VIII.*[11]
Er sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Konzilien und Kirchenvätern und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; die Antwort läßt die Sache bei Petrus oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht

11 M: Brucker III, 767–768

entschieden beantwortet waren. Die Gründe werden von beiden Seiten aufgezählt; die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden *theses*, dazu *quaestiones*, hierzu *argumenta*, dagegen *positiones* und endlich *dubia*, – je nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen wollte.

Es kam doch Methode herein. Diese Mitte des 12. Jahrhunderts macht die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte (philosophische) Theologie allgemeiner wurde. Dieses Buch ist im ganzen Mittelalter von den *doctores theologiae dogmaticae* kommentiert worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten. Die Geistlichkeit hatte Seelsorge. Jene Doktoren hatten überhaupt Autorität, hielten Synoden, kritisierten und verdammten diese oder jene Lehren, Bücher als ketzerisch usf., – auf Synoden oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doktoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen.

Besonders hielten sie gegen die Schriften von Mystikern, wie des *Amalrich* und seines Schülers *David von Dinanto*, die in ihrer Ansicht, dem Proklos ähnlich, auf die Einheit zurückgingen. Amalrich, 1204 als Ketzer angeklagt[12], sagte z. B.: »Gott ist alles, Gott und die Kreatur sind nicht verschieden; in Gott sind alle Dinge, Gott ist die eine allgemeine Substanz.«[13] »David behauptete: Gott ist die erste Materie (ὕλη), und alles ist eins der Materie nach und Gott eben diese Einheit. Er teilte alle Dinge in drei Klassen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Substanzen oder Geister. Das unteilbare Prinzip der Seelen ist der νοῦς, das der Geister Gott. Diese drei Prinzipien sind identisch und daher

12 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 317
13 M: Brucker III, 688

alle Dinge dem Wesen nach eins.«[14] Seine Bücher wurden verbrannt. – Der Andere, der hier berühmt ist, war:

b. Thomas von Aquino

So berühmt Petrus Lombardus war, ebenso *Thomas Aquinas,* aus dem gräflichen Geschlechte Aquino im Neapolitanischen auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca 1224 geboren. Er trat in den Dominikanerorden und starb 1274 auf einer Reise zu einer Lyoner Kirchenversammlung. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, schrieb Kommentarien über Aristoteles und den Petrus Lombardus und verfaßte auch selbst eine *Summa theologiae* (*summa* heißt Lehrbegriff), die ihm, wie seine übrigen Schriften, das größte Ansehen erwarb, – ein Hauptbuch in der ganzen scholastischen Theologie. Er besaß eine sehr ausgebreitete Kenntnis der Theologie und des Aristoteles; er hieß auch *Doctor angelicus* und *communis,* ein zweiter Augustin.[15]

Es finden sich in diesem Buche zwar logische Förmlichkeiten, aber nicht dialektische Spitzfindigkeiten, sondern gründliche metaphysische (spekulative) Gedanken über den ganzen Umfang der Theologie und Philosophie. Er hat ebenso Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt und den Punkt angegeben, von dem die Auflösung abhängt. Das Hauptgeschäft der scholastischen Theologie hat darin bestanden, die *Summa* des Thomas auszuführen; und so sind auch viele Bücher über die *Sententiae* des Petrus Lombardus geschrieben worden. Die Hauptsache war, die Theologie philosophisch und weiter systematisch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sind in dieser Rücksicht die berühmtesten, und man hat sie bei allen weiteren gelehrten Bearbeitungen lange zugrunde gelegt.

---

14 M: Thomas Aquinas, in *IV libros sententiarum,* L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Albertus Magnus, *Summa Theologica* I, Tract. IV, Qu. 20 (*Opera* XVII, p. 76)

15 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 550–553; Brucker III, 802

Thomas war Realist. Zugrunde liegen aristotelische Formen, z. B. die des Substantiellen (*forma substantialis*), seiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Über die Erkenntnislehre sagte er: Die materiellen Dinge bestehen aus Form und Materie; die Seele hat die substantielle Form des Steines in sich.[16]

In Rücksicht der formellen Ausbildung der philosophischen Theologie ist ein Dritter berühmt:

c. Johannes Duns Scotus

Duns Scotus, Doctor subtilis, ein Franziskaner, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, hatte nach und nach an 30 000 Zuhörer. Im Jahre 1304 kam er nach Paris und 1308 nach Köln, als Doktor der dasigen neuen Universität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, starb jedoch daselbst bald nach seiner Ankunft am Schlagfluß, soll lebendig begraben worden sein. Er soll nur 34, nach anderen 43, nach anderen 63 Jahr alt geworden sein; das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt. Er schrieb Kommentarien über den *Magister sententiarum* (Petrus Lombardus), die ihm den Ruhm eines sehr scharfsinnigen Denkers verschafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweise der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft.[17] Er fügte zu jeder Sentenz eine Menge *distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra.* Wegen seines Scharfsinns hat man ihn auch den *Deus inter philosophos* genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man sagte von ihm: »Er hat die Philosophie so ausgebildet, daß er selbst deren Erfinder hätte sein können, wenn er sie nicht schon vorgefunden hätte; er *wußte* die Mysterien des Glaubens so, daß er sie fast nicht *geglaubt* hat, die Geheimnisse der Vorsehung,

16 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 554–561

17 M: Duns Scotus, in *Magistrum sententiarum. Prooemium* (Tennemann, Bd. VIII, S. 706)

als ob er sie durchdrungen, die Eigenschaften der Engel, als ob er selbst ein Engel wäre; er schrieb in wenigen Jahren so vieles, daß es zu lesen kaum *ein* Mensch (*unus*), es zu verstehen kaum irgend jemand hinreicht.«[18]

Er behauptete das Prinzip der Individuation und das Allgemeine als formell. – Es scheint nach allen Zeugnissen, daß er der scholastischen Disputiermethode und dem Stoff derselben zu ihrer höchsten Höhe verholfen, eine unendliche Menge von Sätzen, barbarischen neuen Wörtern, Zusammensetzungen und Unterscheidungen erfunden. Seine Manier ist, einem Satze, einer Sentenz eine lange Reihe von Argumentationen in Schlüssen beigefügt und sie in einer ebensolchen Reihe widerlegt zu haben; die *pro et contra*-Methode mit Gründen und Gegengründen hat er auf den höchsten Gipfel gebracht. Es fiel damit auch wieder alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetanischen Methode gewesen. Die *Quodlibeta* hießen Sammlungen vermischter Abhandlungen über einzelne Gegenstände in der gewöhnlichen Manier zu disputieren, die über alles spricht, aber ohne systematische Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargestellt wurde; die anderen schrieben aber *summas*. Das Latein ist sehr barbarisch, aber zur philosophischen Bestimmtheit gut geeignet.

3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften

Weiter ist eine *dritte* Richtung zu bemerken, der äußerlich geschichtliche Umstand, daß zu Ende des 12. und 13. Jahrhunderts die abendländischen Theologen allgemeiner mit den Aristotelischen Schriften und deren griechischen und arabischen Kommentatoren in lateinischen Übersetzungen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter kommentiert und argumentiert wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Ansehen desselben stieg aufs höchste.

18 M: Brucker III, 828

Der Weg dieser Bekanntschaft ist schon angezeigt (s. S. 523). Bisher war die Bekanntschaft mit Aristoteles dürftig, beschränkte sich auf Logik durch Boethius, Augustin, Kassiodor; bei Scotus Eriugenas Bekanntschaft sieht man schon Kenntnis des Griechischen, dieses war vereinzelt. Erst später ist man mehr mit Aristotelischen Schriften bekannt worden. In Spanien unter den Arabern blühten die Wissenschaften sehr, namentlich war die Universität Cordoba in Andalusien Mittelpunkt der Gelehrsamkeit; viele Abendländer reisten hierher, wie schon der als Gerbert früher so bekannte Papst Silvester II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu studieren.[19] Besonders Arzneiwissenschaft und Chemie (Alchemie) wurden fleißig betrieben. Die christlichen Ärzte studierten dort bei jüdisch-arabischen Lehrern. Es sind vornehmlich die Aristotelische *Metaphysik* und *Physik* (Naturphilosophie), die bekannt wurden; daraus sind Auszüge (*summae*) verfertigt worden.

a. Alexander von Hales

Zuerst wird diese Bekanntschaft mit Aristoteles und den Arabern sichtbar in *Alexander von Hales* (gest. 1245), dem *Doctor irrefragabilis*.[20] – Der hohenstaufische Kaiser Friedrich II. ließ sodann Aristotelische Bücher aus Konstantinopel kommen und ins Lateinische übersetzen.[21] Anfangs zwar, beim ersten Erscheinen der Aristotelischen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Lesen von seiner *Metaphysik* und *Physik* und den daraus verfertigten Summen sowie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchensynode zu Paris 1209.[22] So kam der Kardinal

---

19 M: Trithemius, *Annal. Hirsaugiens.* I, 135
20 M: Brucker III, 779
21 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 353–358, und Anm. 3 (vgl. Jourdain, *Geschichte der Aristotelischen Schriften im Mittelalter*, übersetzt von Stahr, S. 165–176)
22 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 359; Bulaeus, l. c. III, p. 82

Robert Corceo nach Paris und hielt daselbst eine Visitation der Universität: »ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque.«[23] Und Papst Gregor in einer an die Universität von Paris (1231) erlassenen Bulle, ohne der *Metaphysik* zu gedenken, verbot die Bücher der *Physik* so lange, bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrtums gereinigt sein würden. Später aber (1366) wurde im Gegenteil von zwei Kardinälen verordnet, daß niemand sollte Magister werden können, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristoteles, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studiert und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.[24] – Die *Logik* und *Metaphysik* des Aristoteles wurde in endlose Unterscheidungen ausgesponnen und in eigentümliche syllogistische Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten.

Unter denen, die sich durch das Kommentieren der Aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken:

b. Albertus Magnus

Albertus Magnus ist der berühmteste deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienzuname oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren und studierte anfangs in Padua, wo sein Studierzimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominikanermönch und lebte nachher in Köln als Ordensprovinzial in Deutschland; er starb 1280.

23 M: Brucker III, 697

24 M: Launoius, *De varia Aristot. fortun. in Academia Paris.*, c. IX, p. 210

Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei anderen schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten und, seiner Wissenschaft ungeachtet, doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen und sei dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner früheren Jahre gestorben. Und daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: *Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus.* Nämlich unter seiner Wissenschaft verstand man dann auch besonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholastik ganz fremd war, diese vielmehr über die Natur vollkommen blind war, beschäftigte er sich doch mit natürlichen Dingen und verfertigte unter anderem eine Sprachmaschine, vor der sein Schüler, Thomas von Aquino, erschrak und nach ihr selbst schlug, weil er darin ein Werk des Teufels sah. Daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirtet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet[25], – während wir den Wintergarten bei Faust ganz natürlich finden.

Albert hat sehr viel geschrieben, und wir haben davon noch 21 Folianten übrig. Er schrieb über Dionysios Areopagita, kommentierte den *Magister sententiarum*, war in Arabern und Rabbinern vorzüglich bewandert, wie in der Kenntnis der Aristotelischen Werke, obschon er selber kein Griechisch, auch Arabisch nicht verstand. Er schrieb auch über dessen *Physik*. Von der mangelhaften Kenntnis der Geschichte der Philosophie findet sich bei ihm ein Beispiel. Den Namen Epikureer leitet er her, weil sie ἐπὶ *cutem*, auf der faulen Haut, lägen, oder auch von *cura*, weil sie sich um viel

25 M: Brucker III, 788–798

unnütze Dinge bekümmerten (*supercurantes*). Die Stoiker stellt er sich vor wie unsere Chorschüler; sie seien, sagt er, Leute gewesen, die Lieder gemacht (*facientes cantilenas*) und in den Säulengängen sich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei sehr gelehrt, die ersten Philosophen haben ihre Philosophie in Verse eingekleidet und sie dann in den Hallen abgesungen; daher wurden sie Hallensteher (*Stoici*) genannt.[26] Es wird erzählt, als die ersten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Hesiodos, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wissen), Cäcina oder, wie ihn andere nennen, Tetinnus, einen Freund (*familiaris*) des Cicero, und Isaacus, den israelitischen Philosophen (man weiß nicht, wie der dazu kommt); aus den Stoikern führt er dagegen Speusippos, Platon, Sokrates und Pythagoras an.[27]
Diese Anekdoten geben uns ein Bild des Zustandes der Bildung der damaligen Zeit. Eine Hauptsache aber ist die Bekanntschaft mit Aristoteles und besonders mit seiner *Logik,* was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat. Durch die Aristotelische Logik ward die dialektische Spitzfindigkeit noch sehr vermehrt und diese Verstandesformen auf das Weiteste ausgesponnen, während das eigentlich Spekulative bei Aristoteles im Hintergrund blieb für den Geist der Äußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus

Ein Weiteres, was anzuführen ist, ist ein Hauptgesichtspunkt, der das Mittelalter interessiert hat. Eine eigentümliche philosophische Frage zog sich nahezu durch alle Zeiten der Scholastik hindurch, die in dem Streit der *Realisten* und *Nominalisten* enthalten war. Was nun diesen im allgemeinen betrifft, so bezieht er sich auf den metaphysischen Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen und beschäftigt die

26 M: Albertus Magnus, *Opera* V, p. 530–531
27 M: Gassendi, *Vita Epicuri* I, 11, p. 51

scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte und macht ihr große Ehre. Man unterscheidet ältere und neuere Nominalisten und Realisten.

a. Roscelin

Der Ursprung des Streites steigt bis in das 11. Jahrhundert zurück; und der berühmte Abaelard tritt schon als Gegner des *Roscelin* auf. Roscelin ist der älteste Nominalist – er schrieb auch gegen die Dreieinigkeit[28] und wurde 1092 auf einer Kirchenversammlung von Soissons wegen Ketzerei verdammt; er hatte aber noch wenig Einfluß. Auch Abaelard war älterer Nominalist.

Es handelt sich um das *universale,* d. h. das Allgemeine überhaupt oder die Gattung, das Wesen der Dinge, was bei Platon Idee genannt wurde; so Sein, Menschheit, Tier. Die Nachfolger Platons behaupteten das Sein dieser Allgemeinen; man vereinzelte dieses, die Tischigkeit sollte auch real sein. Der Streit ist nun dieser, ob diese Allgemeinen etwas Reales an und für sich selbst seien außer dem denkenden Subjekte und unabhängig seien von dem einzelnen existierenden Dinge oder ob das Allgemeine nur nominal sei, nur in der subjektiven Vorstellung, ein Gedankending. Wir machen uns Vorstellungen von dem Dinge, sagen »es ist blau«; dieses ist ein Allgemeines. Sind solche Allgemeinheiten real außerhalb des Gedankens, so daß sie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander selbständig existieren? Diejenigen, welche behaupteten, daß die Universalien außer dem denkenden Subjekte unterschieden vom einzelnen Dinge ein existierendes Reales seien, das Wesen der Dinge allein die Idee sei, hießen Realisten, – hier in ganz entgegengesetztem Sinne gegen das, was heutigentags Realismus heißt. Dieser Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie

28 M: Anselmus, *De fide trinitatis,* c. 2–3; *Epistolae* XLI, 11

sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben; und der Idealismus steht dem entgegen. Idealismus nannte man später die Philosophie, welche den Ideen allein Realität zuschrieb, indem er behauptet, daß die Dinge, wie sie in der Einzelheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind. Der Realismus der Scholastiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbständiges, Fürsichseiendes, Existierendes sei: die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen wie die natürlichen Dinge, unveränderlich und allein ein wahres Sein. Wogegen die anderen, die Nominalisten oder Formalisten, behaupteten, das Universale sei nur Vorstellung, subjektive Verallgemeinerung, Produkt des denkenden Geistes; wenn man Gattungen usf. formiere, so seien dies nur Namen, Formelles, ein von der Seele Gebildetes und Subjektives, Vorstellungen für uns, die wir machen, – nur das Individuelle sei das Reale.
Dies ist nun der Gegenstand; er ist von großem Interesse und ist ein viel höherer Gegensatz, als die Alten gekannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfnis der Sprache. Er behauptete, die Allgemeinen seien nichts als bloße abstrakte Begriffe, – daß die Ideen oder Universalien, Sein, Leben, Vernunft, bloße Gattungsnamen und an sich nichts Reales seien; daß Seiendes dabei nur sei im Individuum, nicht das Sein selbst, Lebendiges nur sei im Individuum; das Leben selbst als solches für sich habe nicht eine eigentümliche allgemeine Realität.[29] Die Geschichte der Realisten und Nominalisten ist sonst sehr dunkel, wir wissen mehr übers Theologische als über diese Seite; sie zerfielen in mehrere besondere Meinungen und Schattierungen.

b. Walter von Montagne

Walter von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: das Allgemeine muß indivi-

29 M: Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, S. 26; Anselmus, *De fide trinitatis*, c. 2

duell sein, die Universalien müssen mit den Individuen dem Wesen nach vereinigt sein.[30] – Später waren die beiden Parteien als *Thomisten,* vom Dominikaner Thomas von Aquino, und *Scotisten,* vom Franziskaner Johann Duns Scotus, berühmt.

Doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe Realität haben und inwiefern, sehr mannigfaltige Modifikationen, und die Parteien [bekamen] sehr verschiedene Namen. Der krasse Nominalismus erklärte also die allgemeinen Begriffe für bloße Namen und schrieb allein den Individuen Realität zu: das Allgemeine (die Universalien) hat nur in der Sprache Realität. Umgekehrt der Realismus: daß in dem individuellen Dinge keine Realität ist, sondern die Universalien allein Realität haben und das sie Unterscheidende nur ein Akzidenz oder eine reine Differenz ist. Sie kommen nicht recht von dem einen zum anderen. Es waren unter ihnen, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einschränkung des Allgemeinen, und zwar des Allgemeinsten, des Seins, der Entität, die Individuation eine Negation ist. Andere: daß dies Einschränkende selbst etwas Positives ist, aber nicht durch eine Zusammensetzung eins mit ihm sei, sondern in einer metaphysischen Verbindung mit ihm stehe, d. h. eine Verbindung, wie der Gedanke sich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dies gehört, daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck dessen ist, was schon im allgemeinen Begriffe enthalten ist; so daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Teilung und an ihnen gesetzten Differenz, doch einfach bleiben. Übrigens ist Sein, Entität schlechthin ein Begriff.[31]

Thomas, Realist, setzte die allgemeine Idee als unbestimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (*materia signata*), der Materie in ihren Dimensionen, d. h. Bestimmun-

30 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 339; Joh. Sarisberiensis, *Metalogicus* II, c. 17

31 M: Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 401–402; Suarez, *Disputationes metaphysicae* I, 6

gen. Das Urprinzip ist allgemeine Idee, – die Form kann für sich sein, *actus purus* (Aristoteles); die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als solcher sind entfernter vom Urprinzip, – die denkenden Substanzen bloße Formen.[32] – Scotus ist das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins. Eins kann auch in anderen vorkommen, die unbestimmte Materie wird durch einen inneren positiven Zusatz individuell; das Wesen der Dinge sind ihre substantiellen Formen.[33] Er hat viel darüber sich den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu.[34] – Nahe damit zusammen hängt der Gedanke, den wir bei den Scholastikern erst finden, nämlich sogenannte Beweise vom Dasein Gottes zu suchen und zu geben (s. S. 555 ff.).

c. William Occam

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später ausgebildet und aufs Äußerste getrieben, besonders durch den Franziskaner *Wilhelm Occam* aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen *Doctor invincibilis*, dessen Blüte in den Anfang des 14. Jahrhunderts fällt. Seit Occam erregte der Streit allgemeines Interesse. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandtheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen, fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden usf. Er hat nun nach Abaelard wieder diese Frage zur Tagesordnung gebracht, war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde

32 M: Tiedemann, Bd. IV, S. 490–491; Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c. 3, 5

33 M: Tiedemann, a. a. O., S. 609–613; Scotus, in *Magistrum sententiarum* L. II, Dist. 3, Qu. 1–6

34 M: Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 110

(Roscelin, Abaelard) gehabt. Seine Schüler hießen Occamisten, die Franziskaner waren Occamisten und die Dominikaner, nach Thomas von Aquino, Thomisten. Das Verhältnis der Orden und der Politik schlich sich ein. Occam (und sein Orden) hat die Ansprüche der Fürsten, des Königs von Frankreich und des Kaisers von Deutschland Ludwig von Bayern, 1322 auf einem Konvent seines Ordens und sonst, gegen die Anmaßungen des Papstes auf das stärkste verteidigt. Wilhelm sagte unter anderem zum Kaiser: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Daher ist der Gegensatz jenes Ordens mit den Dominikanern auch in politischer Rücksicht von hoher Wichtigkeit. Er wurde 1328 in den Bann getan und starb 1343 zu München.

Es fragte sich nämlich (in einer Schrift von Occam), »ob, was unmittelbar und zunächst durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein, dem es gemeinschaftlich und gleichnamig, Innerliches und Essentiales ist, realiter von ihm unterschieden.«[35] Die Bestimmung der Realisten, welche dies behaupteten, wird so angegeben: »Es ist *eine* Meinung«, sagt Occam, »daß jegliches Allgemeine, Gleichnamige eine realiter außer der Seele existierende Sache ist im Jeglichen und Einzelnen und daß das Sein (Essenz) eines jeglichen Einzelnen real unterschieden ist von jedem Einzelnen« (von seiner Individualität) »und von jedem Allgemeinen; so daß der allgemeine Mensch eine wahre Sache ist außer der Seele, die realiter in jeglichem Menschen existiert, unterschieden von Jeglichem, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Substanz und so von allen Gattungen und Arten, sowohl den subalternen als den nicht subalternen.« Das Gleichnamige sei nicht mit dem Selbst, dem letzten Punkt der Subjektivität identisch. Der Mensch *ist*, ist *Lebendiges* usw.; Menschheit, Vernunft, Sein, Leben sind Prädikate, Allgemeine. Alle diese werden vorgestellt als für sich im Individuum existie-

35 M: Occam, in *librum I sententiarum*, Dist. II, Qu. 4

rend: die Gattungen sowohl als die Arten, subalternen und nicht; jene sind z. B. Farbe usw., diese Essenz usw. »So viel allgemeine Prädikabilien« (z. B. Qualität), »so viele sind im einzelnen Dinge real verschiedene Sachen, deren jede realiter von der anderen und von jenem Einzelnen unterschieden ist«, und doch bleibt jede *univocum*; »alle jene Sachen werden in sich keineswegs vervielfacht, sosehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derselben Art sind.«[36] Das ist die härteste Vorstellung der Selbständigkeit, Absonderung jeder allgemeinen Bestimmung.

Occam widerlegt dies. Gedanken, Vorstellungen, Begriffe, alles ist *res*. Occam sagt ferner: »Die reale Wissenschaft unterscheidet sich von der rationalen nicht darin, daß jene auf die Dinge gehe, so daß die Dinge selbst die erkannten Sätze oder deren Teile wären, diese nicht so auf die Dinge gehe; sondern darin, daß die Teile oder Termini der erkannten Sätze in der realen Wissenschaft an die Stelle der Dinge, in der rationalen aber an die Stelle anderer Termini treten.«[37]

Nach Scotus »existiert in der außer der Seele seienden Sache dieselbe Natur realiter mit der zu einem bestimmten Individuum einschränkenden Differenz, nur formal unterschieden und an sich weder allgemein noch individuell, sondern unvollständig allgemein in der Sache und vollständig allgemein im Verstande«.[38]

Occam stellt andere Meinungen entgegen, entscheidet sich nicht gerade, doch bringt er am meisten für die Meinung vor, »daß das Allgemeine nicht etwas Reales ist, das ein subjektives Sein für sich weder in der Seele noch im Dinge habe. Es ist ein Gebildetes, das aber doch objektive Realität in der Seele hat«; es entspreche demselben aber doch keine Gegenständlichkeit. »Der Verstand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet sich ähnliche Sache im

---

36 M: ibid.
37 M: ibid.
38 M: ibid., Qu. 6 (Tennemann, Bd. VIII, S. 852–853)

Geiste nach, so daß, wenn er produktive Kraft hätte, er sie als numerisches Eins heraussetzen würde. – Wem das nicht gefällt, daß diese Vorstellung *gemacht* genannt werde, so kann man sagen, die Vorstellung sei ein Konzept, das in dem Geiste existiere als Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele.«[39] – Das Prinzip der Individuation, das den Scholastikern soviel zu schaffen macht, wurde dabei auf die Seite geschoben. – Dies ist die Hauptfrage bei den Scholastikern, die für sich wichtig genug ist.

Die Bestimmung des Allgemeinen, die von den Scholastikern herkommt, ist höchst wichtig, bezeichnend für die Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstrakt, sondern vorgestellt, gedacht als alles in sich befassend. Aristoteles stellte den Schluß auf: was dem *A* zukommt (κατηγορεῖται) usf., und die Kategorien (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων); Plotin, besonders Proklos das unmitteilbare Eine; es wird erkannt aus seinen Ordnungen (τάξεων). »Von dem, was von ihnen abhängt (ἐξημμένων, von ἐξάπτομαι), werden die Götter genannt; deswegen ihre Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, die unerkennbar sind (ἄγνωστοι), ist es möglich, aus diesem (ἐξημμένων) zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen (τῷ ἑνὶ τῷ ἀρρήτῳ συμφυές). Aus den Teilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, derselben Eigentümlichkeiten zu erkennen. Daher sind Gedachte (νοητοί), die das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν) herausstrahlen. Deswegen ist das wahrhaft Seiende das gedachte Göttliche (νοητὸν θεῖον) und ist das Unmitteilbare (ἀμέθεκτον), vor dem νοῦς Verwirklichte.«[40] Die christliche Religion ist die *offenbare*: Gott ist das Dreieinige, also das Offenbare, nicht die Triaden und das Eine unterschieden; sondern eben das Eine ist das Dreifache selbst, d. h. für Anderes seiend, in

39 M: ibid., Qu. 8

40 M: Proklos, *Institutio theologica*, c. 162

sich relativ. Das Allgemeine ist das πρότερον, πρό, πρόαγειν, bei Platon und Aristoteles das Ganze, ὅλον, πᾶν, das πάντα ἕν.
Occam fand viele Anhänger. Der Streit zwischen Nominalisten und Realisten entbrannte auf das heftigste; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputierenden nicht in die Haare geraten möchten. – Von nun an wurde die Theologie in zwei Gestalten gelehrt (*theologia scholastica secundum utramque partem*).

d. Buridan

Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte.[41]
Die Eifersucht der Orden, der Franziskaner, welche Occamisten, und der Dominikaner, welche besonders Thomisten waren, kam in den Streit beider Parteien. Verbote der Pariser Universität, päpstliche Bullen wurden gegen Occam erlassen. Die Pariser Universität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen und den Occam zu zitieren. Namentlich wurde 1340 verboten: »Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über den er liest, schlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falsch zu erklären; sondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Kein Lehrer soll behaupten, daß kein Satz zu unterscheiden oder näher zu bestimmen wäre.«[42] Die Parteien wurden politisch durch die innerlichen Kriege Frankreichs. Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nomina-

41 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 914–919
42 M: Bulaeus, l. c. IV, p. 257, 265; Tennemann, Bd. VIII, S. 939–940

listen wegnehmen und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Fakultät sollte Aristoteles, seine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, erklärt und studiert werden.

5. Formelle Dialektik

Das *dialektische* Interesse ist aufs Höchste getrieben worden; es wurde ganz *formeller* Natur. Das Weitere ist die ins Unendliche gehende Erfindung von *terminis technicis*, wie denn das formelle dialektische Interesse sehr erfinderisch war, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse waren, für diese Behandlungsweise zu kreieren. Das Letzte, was noch von den Scholastikern zu bemerken ist, das ist dies, daß sie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben, sondern daß auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellektuellen Vorstellungen und religiösen Ideen (Dogmata oder Phantasien), als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt wurden, in die Äußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zugrunde; aber die Äußerlichkeit, in der es zunächst aufgefaßt ist, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff einerseits tief behandelt, andererseits, daß sie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht haben; so daß hier der schlechteste Sinn der Weltlichkeit ist, den man nehmen kann. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich ein geschichtliches Moment, eine Bestimmung von äußerlicher Weise, – das christliche Prinzip enthält diesen Zusammenhang in sich selbst. In der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion findet sich eine Menge von Vorstellungen, die mit dem Geistigen zwar

zusammenhängen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen; werden diese Verhältnisse ausgesponnen, so entsteht eine Menge Gegensätze, Kontraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefaßt und mit endlicher Dialektik behandelt. Von dieser Zeit hat man sich späterhin unendlich lustig über die Scholastiker gemacht.

Hiervon will ich einige Beispiele geben. Wie die Neugierde in einer Verstandeswissenschaft zu Hause ist, ohne Beziehung auf den Begriff bloß Tatsachen nachgeht, so die scholastische Philosophie gerade das Gegenteil von empirischer Wissenschaft. Es wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verschiedenen Seiten, Unterscheidungen ihrer übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren; diese wurden betrachtet als freigelassen vom Lehrbegriff der Kirche – oft nur temporär: der Lehrbegriff ist nicht so bestimmt, aus den Kirchenvätern sei alles zu beweisen –, bis ein Konzilium oder partikuläre Synode entschied. Über die Beweise, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten; und außerdem wurde noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den sie sich in endlichen Syllogismen und Formen ausgelassen haben; Untersuchungen, die in eine ganz leere formelle Disputiersucht ausarteten, – nicht bei den edlen Männern, die als *doctores* und Schriftsteller bekannt sind.

a. Julian, Erzbischof von Toledo

So suchte *Julian*, Erzbischof zu Toledo, mit dem größten Ernste (wie die griechischen Akzente oder Metra oder Abteilungen der Verse), als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Der Mensch wird auferstehen, – das ist kirchliche Lehre; wird mit dem Leibe

bekleidet werden, – damit tritt man nun in die sinnliche Sphäre. Und solche Fragen, die aufgeworfen werden, sind z. B. folgende: »In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibeskonstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?«[43]

b. Paschasius Radbertus

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sei, in Bewegung und veranlaßte langen Streit. *Paschasius Radbertus* schrieb zwei Bände: *De partu beatae virginis*; und es ist viel darüber geschrieben und disputiert worden.[44] Man hat da sogar von einem Accoucheur gesprochen und dies behandelt; und es sind viel Fragen gedacht, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstrakten und abgeschmackten Bestimmungen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich solche *quaestiones*: »Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung?« – *Thomas von Straßburg* antwortete: »Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.«[45] – Jene Frage bezieht sich auf eine lokale, kleinliche Bestimmung, die Gott nichts angeht. Ferner: »Ob Gott mehreres wissen kann, als

43 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 61; Cramer, *Fortsetzung von Bossuet*, Teil V, Bd. 2, S. 88

44 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 61; Bulaeus, l. c. I, 169

45 M: Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 153

er weiß?«, als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden bliebe. »Ob Gott alle Zeit alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die Engel immer gewesen?« Ebenso kommen sonst noch eine Menge Fragen über die Engel vor. – »In welchem Alter ist Adam erschaffen worden? Warum ist Eva aus der Rippe und nicht aus einem anderen Teil des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zustande des Menschen? Warum haben sich die ersten Menschen im Paradies nicht begattet? Wie sich die Menschen würden fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden sein? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der Heilige Geist Mensch geworden seien?« Eben dies ist der Begriff des Sohnes. »Ob Gott den Menschen nicht auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können?«[46]

Noch mehr sind von denen hinzugefügt, die diese Dialektik verspotteten, z. B. Erasmus in seinem *Encomium moriae*: »Ob in Christus mehrere Sohnschaften (*filiationes*) sein konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib suppositiert werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Esels- oder Kürbisgestalt hätte erscheinen können? (*Num Deus potuerit suppositare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?*) Auf welche Weise (*quemadmodum*) der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder getan? Wie gekreuzigt worden sein?«[47] – So wurden Zusammenstellungen und Unterscheidungen von Verstandesbestimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptsache ist, daß sie wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, sie unter die sinnlichen Bestimmungen und Verhältnisse brach-

46 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 236–237
47 M: Brucker III, 878

ten. Eine völlige sinnliche Festigkeit, diese ganz äußerlichen Formen der Sinnlosigkeit haben sie so in dies rein Geistige gebracht und es damit verweltlicht, – wie Hans Sachs die göttliche Geschichte vernürnbergert. Es liegt in solchen Darstellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeschichte Gottes, daß Gott dies und jenes getan, etwas Menschliches und Derbes; Gott ist nicht so fremd zu nehmen, sondern einen Mut, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht das Unnahbare. Aber ein anderes ist, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, Ernst daraus zu machen. Das Entgegengesetzte ist, *argumenta pro* und *contra* vorzubringen, sie entscheiden nicht, helfen nichts; Voraussetzungen sind solche sinnliche und endliche Bestimmungen, – also unendliche Unterscheidungen. Diese Verstandesbarbarei ist ganz vernunftlos. Es sah so aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angetan. Das eine ist die Idee der christlichen Religion und dazu die Philosophie des edlen Aristoteles; beides konnte nicht ärger in den Kot gezogen werden. So weit hatten die Christen ihre geistige Idee heruntergebracht.

6. Mystiker

Hiermit sind nun die Hauptmomente angegeben, die bei der scholastischen Philosophie in Betracht kommen, indem wir eben noch diese Verweltlichung, dies Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben. Es muß in Rücksicht auf die letztere Richtung noch bemerkt werden, daß neben dieser Verendlichung aber auch einzelne edle Männer, – dieser Sucht edle Geister gegenüberstanden. Es müssen herausgehoben werden viele große Scholastiker, die man *Mystiker* genannt hat, – zu unterscheiden von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern, obgleich verflochten damit. Diese haben weniger Anteil an diesem Disputieren und Beweisen ge-

nommen und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten. Es sind teils fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophieren in der Weise der neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: früher Scotus Eriugena. Bei solchen findet man echtes Philosophieren, was man auch Mystizismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Ähnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft und Betrachtungen, Vorschriften usf. über Philosophie in diesem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier

Johann Charlier, gewöhnlicher *von Jerson* oder *Gerson,* wurde 1363 geboren; er schrieb eine *Theologia mystica.*

b. Raymund von Sabunde

Ebenso hat *Raymund von Sabunde* oder Sabeyde, ein Spanier im 15. Jahrhundert, Professor zu Toulouse um 1437, in seiner *Theologia naturalis,* welche er in einem spekulativen Geiste auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen geschrieben. Er suchte das Sein, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweisen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott, reiner, einfacher; ebenso ist Moralität aus dem Innern geschöpft.[48] – Diese Weise ist dann jener gegenüberzustellen, um den scholastischen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

---

48 M: Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 157; Tennemann, Bd. VIII, S. 964 ff.; Tiedemann, a. a. O., Bd. V, S. 290 ff.

c. Roger Bacon

Roger Bacon bearbeitete besonders Physik, blieb ohne Wirkung, erfand Schießpulver, Spiegel, Ferngläser; er starb 1294.

d. Raimundus Lullus

Raimundus Lullus, Doctor illuminatus, hat sich sehr berühmt gemacht, die *Ars lulliana* ist von ihm; er nannte die Kunst, die er aufstellte, *Ars magna.* Er war aus Mallorca, wo er 1234 geboren wurde. Er ist exzentrisch, – eine von den gärenden Naturen, die sich in allem herumwerfen. Dieser hatte Hang zur Alchemie und großen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück und hatte dort viele Visionen von Jesus. Und dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Mohammedanern in Asien und Afrika sein Leben zu weihen; er lernte Arabisch zu seinem Bekehrungswerk, bereiste Europa und Asien, suchte um Unterstützung beim Papst und allen Königen Europas nach; dabei hat er sich mit seiner Kunst beschäftigt. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühseligkeiten, Abenteuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfang des 14. Jahrhunderts, verfertigte bei 400 Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben – als Heiliger und Märtyrer verehrt – starb er 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Afrika erlitten hatte.[49]

Seine *Kunst* bezieht sich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbestreben dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, der reinen Kate-

---

49 M: Rixner, a. a. O., Bd. II, S. 126; Tennemann, Bd. VIII, S. 829–833

gorien, wohinein alle Gegenstände fallen, danach bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er ist so systematisch; dieses wird mechanisch. Er hat ein Tableau gemacht in Kreisen, denen Dreiecke eingezeichnet, zugrunde gelegt waren, wohindurch Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet und sie vollständig aufzutragen versucht. Von diesen Kreisen war ein Teil unbeweglich, ein anderer beweglich, die dann darauf paßten verglichen mit den Prädikaten. Die Kreise mußten auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Kombinationen zu bekommen; durch die Regeln des Herumdrehens, wo die Prädikate so aufeinanderfallen, sollte die allgemeine Wissenschaft durch diese Gedankenbestimmungen erschöpft werden. – Er beschrieb sechs Kreise, deren zwei die Subjekte, drei die Prädikate und der äußerste die möglichen Fragen angibt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben BCDEF GHIK wählte. So hat er 1. neun absolute Prädikate um die Tafel geschrieben: Güte, Größe, Dauer (Ewigkeit), Macht, Weisheit, Wollen (Wille), Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann 2. neun relative Prädikate: Verschiedenheit, Einerleiheit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größersein, Gleichsein, Kleinersein; 3. Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beschaffenheit (*quale*)? Wann? Wo? Wie und womit? (Dies Neunte enthält zwei Bestimmungen); 4. neun Substanzen (*esse*): Gott (*divinum*), Engel (*angelicum*), Himmel (*coeleste*), Mensch (*humanum*), *Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum*; 5. neun Akzidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: *Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio* etc.; und 6. neun moralische Beziehungen, Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit usf. Diese nun hat er, wie bemerkt, zusammen auf bewegliche Kreise bezeichnet, so daß man, indem man diese Kreise drehe und zueinander stelle, für alle Substanzen die ihnen zukommenden absoluten und relativen Prädikate

auf die gehörige Weise verbinde; durch die in dieselben gezeichneten Dreiecke entstehen Kombinationen, und durch die Kombinationen sollten die konkreten Gegenstände, überhaupt alle Wahrheit, Wissenschaft, Erkenntnis bestimmt sein.[50] Dies hieß nun die Lullische Kunst.

C. Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker überhaupt

Wir haben nach diesen Spezialien ein Urteil über die Scholastiker, eine Rechenschaft von ihnen zu geben. Sie untersuchten so hohe Gegenstände, Religion; das Denken wurde so spitzfindig ausgebildet; es gab edle, tiefsinnige Individuen, Gelehrte. Und doch ist dies Ganze eine ganz barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns kein wahrhaftes Interesse, und wir können nicht dahin zurückkehren. Es ist Form, leerer Verstand, der sich in grundlosen Verbindungen von Kategorien, Verstandesbestimmungen herumtreibt. Das intellektuelle Reich ist droben – so nicht bei den Neuplatonikern –, ausstaffiert mit sinnlichen Verhältnissen (schon Vater, Sohn), Engeln, Heiligen, Märtyrern, statt der Gedanken; die Gedanken sind stroherne Verstandesmetaphysik. Wozu alles dieses? Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für sich unbrauchbar bleiben.

Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbarische Zeit zu nennen. Es ist eine eigentümliche Art der Barbarei, nicht der unbefangenen, rohen, sondern die höchste Idee und die höchste Bildung zur Barbarei geworden; was eben die gräßlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, die absolute Idee, und zwar durchs Denken, zu verkehren. Wir

50 M: Tennemann, Bd. VIII, S. 834–836; Rixner, a. a. O., Bd. II, Anhang S. 86–89; Jordanus Brunus Nolanus, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* II (*Bruni Scripta, quae latine confecit, omnia*; ed. Gfrörer, Stuttgart 1835, Fasc. II, p. 243–264)

sehen göttliche Welt, äußerlich, obzwar in der Vorstellung, trockenen, leeren Verstand; dadurch wird jene göttliche Welt, obgleich ihrer Natur nach das rein Spekulative, doch verständigt, versinnlicht, – nicht wie Kunst, sondern im Gegenteil als Verhältnis der gemeinen Wirklichkeit. Die Scholastik ist die gänzliche Verwirrung des Verstandes in dem Knorren der nordisch-germanischen Natur. Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt war für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der übersinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewußtseins. In der unmittelbaren Welt, sinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer jener. Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenso tot, – belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, Maria, die Heiligen, Verstorbenen in einer jenseitigen Welt. Die Versöhnung war formell, nicht an und für sich, nur Sehnsucht des Menschen, – Befriedigung nur in einer anderen Welt.

Einem Volke von Barbaren war eine unendliche Wahrheit anvertraut. Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des scholastischen Wissens suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äußere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität. Der Geist, Charakter z. B. der griechischen Humanität war, daß alles Konkrete, alles Interesse für den Geist, das Denken eine Präsenz, Gegenwart in der menschlichen Brust hatte, in seinen Gefühlen, in seinen Gedanken seine Wurzel hat. Das verständige Bewußtsein, die gebildete Wissenschaft hat an solchem Inhalte ihren realen Stoff, worin sie bei sich selbst ist und bleibt. Das Wissen beschäftigt sich allenthalben mit seinen Angelegen-

heiten, und an diesem Stoffe, an der Natur und deren festen Gesetzen, hat das Interesse den Maßstab und die Richtung, sich zu orientieren; es bleibt sich getreu, und sein Ernst und sein Spiel hat sein Maß daran. Auch die Verirrungen auf diesem Boden haben ihr Ziel an dem festen Mittelpunkte des Selbstbewußtseins des menschlichen Geistes, und als Verirrungen selbst haben sie darin eine Wurzel, die als Wurzel ihre Rechtfertigung hat; nur die einseitigen Entfernungen von der Einheit dieser Wurzel mit dem ganz konkreten Grund und Keime sind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen sehen, ist die absolute, unendliche Wahrheit, als Geist ausgesprochen, in Barbaren gelegt, in Menschen, die nicht das Selbstbewußtsein ihrer geistigen Menschheit haben, noch nicht menschliches Bewußtsein, – Menschenbrust, aber nicht menschlichen Geist haben. Die absolute Wahrheit realisiert, vergegenwärtigt sich noch nicht im wirklichen Bewußtsein, sondern die Menschen sind aus sich herausgerissen; für sie befindet sich der Inhalt, die unendliche Wahrheit des Geistes, noch in ein fremdartiges Gefäß, voll des intensivsten Triebes physischen und geistigen Lebens, in sie hineingelegt, aber als ein zentnerschwerer Stein, dessen ungeheuren Druck sie nur empfinden, nicht verdauen, mit dem Triebe noch nicht assimilieren und nur Beruhigung, Versöhnung finden können, indem sie schlechterdings außer sich kommen und *wild* in dem und durch das geworden sind, was ihren Geist ruhig und *mild* machen sollte.

Die Religion hat hier in diesem Zustand ihre Sphäre, ihre wahrhaft edle und schöne Gestalt nur in wenigen einzelnen Individuen, und zwar in solchen, die der Welt abgestorben, von ihr entfernt sind, die sich in der Empfindung halten können: so in Weibern des Mittelalters oder in Mönchen oder anderen Einsiedlern, die sich in der kontrakten, zusammengezogenen, zusammengehaltenen Innigkeit des Herzens und Geistes, einer Wirklichkeitslosigkeit halten können. Die eine Wahrheit stand isoliert im Menschen, die ganze Wirklichkeit des Geistes war noch nicht dadurch durchge-

bildet; Gemüter, die in einem kleinen Kreise lebend sich auf die Religion beschränken, zeigen Schönheit.
Auf der anderen Seite ist es aber notwendig, daß der Geist als Wille, Triebe, Leidenschaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung, Verwirklichung als solche einsame Kontraktion fordert, – daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daseins erfordert, einen wirklichen Zusammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältnissen und den Handlungen. Dieser Kreis der Verwirklichung des Geistes, das menschliche Leben, ist aber zunächst abgeschnitten von jener geistigen Region der Wahrheit. Die subjektive Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für sich, die Sittlichkeit ist eben dieses Sich-Entziehen, Aufgeben und die Tugend gegen andere nur der [Charakter] der Mildtätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnisloses. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, ist so nicht durchgebildet durch die Wahrheit; diese ist nur ein Himmlisches, ein Jenseits. Die Wirklichkeit, das Irdische ist damit gottverlassen und so Willkür; also einzelne wenige Individuen sind heilig, die anderen unheilig. Wir sehen in diesen anderen die Abwechselung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Kultus und dann wochenlang ein Leben der rohsten Eigensüchtigkeit, Gewalttat und grausamsten Leidenschaft. Es ist schön, das Kreuzfahrerheer, als sie Jerusalem ansichtig waren, alle betend, Buße tuend, ihr Herz zerknirschend auf die Stirne fallen und anbeten zu sehen. Aber dies ist ein Moment, der auf monatelange Roheit, Tollheit, Abscheulichkeit, Dummheit, Gemeinheit, Leidenschaft gefolgt ist, die sich überall bewies auf ihrem Zuge. Mit höchster Tapferkeit haben sie die Heilige Stadt gestürmt und darauf sich in Blut gebadet und in viehischer Wildheit gewütet; davon sind sie wieder in Zerknirschung und Buße übergegangen; dann stehen sie versöhnt und geheiligt auf von den Knien und überließen sich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenschaften, für Roheit und Geiz, Habsucht, Lüste tätig zu sein.

Die Wahrheit war auch nicht Fundament der Wirklichkeit. Deswegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Teile; so sehen wir zwei Reiche, nämlich ein geistiges und ein weltliches, Kaiser- und Papsttum, schroff einander gegenüberstehen: Kirche und kein Staat, sondern Reich, weltliche Herrschaft, jene die jenseits liegende, dieses die diesseits liegende Welt. Zwei absolut wesentliche Prinzipien zerschlagen sich aneinander; die weltliche Roheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung.

Ebenso bodenlos ist denn auch die Wissenschaft. α) Der denkende Verstand macht sich an die Mysterien der Religion; sie sind ganz spekulativer Inhalt, Inhalt nur für den vernünftigen Begriff. Aber das Mysterium, der Geist, dieses Vernünftige ist noch nicht in das Denken eingekehrt; das Denken ist daher gottverlassenes, nur abstrakter, endlicher Verstand, in sich nur formell, gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist, selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft der Verstand ganz aus einem solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt; er ist überhaupt nicht beschränkt, so maßlos in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen, – gleichsam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, daß sie für sich einen Sinn ausdrücken sollen (Sinn, Bedeutung ist Konkretes), die nur sprechbar sein, keine Grenze haben sollen als die Möglichkeit (sich nicht zu widersprechen).

β) Insofern der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen, daß es so sein muß; und diese Einsicht kann aufgewiesen werden wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas übrig, was zur Befriedigung gehört; bewiesen ist es, aber ich begreife es doch nicht. So ist der vortreffliche Satz Anselms, an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht (s. S. 557 ff.), Beweis, nicht Be-

greifen des Daseins Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; es fehlt das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seins und Denkens; zum Begreifen dieser Einheit müßte erkannt werden, daß das Sein aus sich selbst sich zum Begriffe macht und umgekehrt Denken und Sein identisch sind. Das ist die Innigkeit, nicht die notwendige Folge aus Voraussetzungen; nicht die Natur des Denkens und Seins ist hier Objekt, – was sie sind, ist vorausgesetzt.

γ) Wenn dieser Verstand aber so von Erfahrung, einem gegebenen konkreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüt, Recht, Pflicht – insofern die Innigkeit ebenso dies ist – ausgeht, seine Bestimmungen zum Behuf sozusagen dieses Inhalts findet, er von da auf Abstraktionen kommt – so z. B. in der Physik auf Materie und Kräfte –, so hat er, obgleich seine Form, solches Allgemeine, nun dem Inhalt nicht Genüge tut, daran doch einen festen Punkt, an dem er sich orientiert, eine Grenze für die Reflexion, die sonst ins Maßlose fortginge. Oder man hat konkrete Anschauung von Staat, Familie; das Räsonnement hat am Inhalt festen Punkt, der es dirigiert, – eine Vorstellung, welche die Hauptsache ist. Und die Mangelhaftigkeit seiner Form wird versteckt und vergessen gemacht, der Akzent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber nicht von einer solchen Grundlage ausgegangen. Bei diesem scholastischen Verstande war es vielmehr, daß sie die Verstandesbildung als Tradition (in den Kategorien) empfangen haben; später ist diesem geistverlassenen Verstande die Philosophie des Aristoteles in die Hände gefallen. Sie ist aber ein zweischneidiges Schwert; sie ist höchst bestimmter, klarer Verstand, der zugleich spekulativer Begriff ist: die abstrakten Verstandesbestimmungen, herausgenommen, [sind] haltungslos für sich, übergehend, dialektisch, haben nur in ihrer Verbindung Wahrheit. Das Spekulative ist dadurch gegenwärtig bei Aristoteles, daß solches Denken sich nicht dem Reflektieren für sich

überläßt, sondern immerfort die konkrete Natur des Gegenstandes vor sich hat; diese Natur ist der Begriff der Sache: das spekulative Wesen der Sache ist der regierende Geist, welcher die Reflexionsbestimmungen nicht frei für sich läßt.

Die Scholastiker haben die aristotelische Philosophie als äußerlich erhalten; sie sind nicht von diesen Gegenständen ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, sondern sie haben nur den äußerlichen Verstand davon überkommen und sich darin ausgebreitet. Weil kein Maß für denselben vorhanden war, weder durch die konkrete Anschauung noch durch den reinen Begriff selbst, so ist der Verstand in seiner Äußerlichkeit als regellos geblieben. Sie haben die abstrakten Verstandesbestimmungen festgemacht, immer unangemessen ihrem absoluten Stoffe, ebenso jedes Beispiel aus dem gemeinen Leben als Stoff genommen und, da jeder Fall, das Konkrete ihnen widerspricht, so sie nur festhalten können durch Bestimmen, Einschränken und so sich in eine endlose Menge von Distinktionen verflochten, die selbst ebenso in und durch das Konkrete gehalten, erhalten würden. So ist kein gesunder Menschenverstand in solchem Treiben der Scholastiker. Gesunder Menschenverstand darf nicht gegen Spekulation, wohl aber gegen bodenlose Reflexion auftreten; die aristotelische Philosophie ist das Gegenteil hiervon, eben so in diesem Treiben sich selbst entfremdet. Ebenso fest ist die Vorstellung der übersinnlichen Welt, Engel usf.; ohne alles Urteil, barbarischerweise haben sie diesen Stoff weiter bearbeitet, – ebenso wie mit endlichem Verstande, mit endlichen Vorstellungen, Verhältnissen bereichert und betrachtet. – Es ist kein immanentes Prinzip im Denken selbst, sondern der Verstand der Scholastiker hat eine fertige Metaphysik in die Hände bekommen ohne Bedürfnis seiner Beziehung auf das Konkrete; sie wurde getötet, die Teile sind geistlos verzweigt und vereinzelt worden. Man könnte von den Scholastikern sagen, sie haben ohne Vorstellung philosophiert, d. i. ohne ein

Konkretes; *esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas,* τὸ τί ἦν εἶναι haben sie zu Subjekten gemacht. Gesunder Menschenverstand hat ein Substrat, eine Regel für die abstrakten Verstandesbestimmungen.

δ) Dieser rohe Verstand hat dann zugleich alles gleichgemacht, nivelliert, wegen seiner abstrakten Allgemeinheit, die das Geltende; ebenso ist es auch im Politischen, er geht aufs politische Gleichmachen. Der rohe Verstand hat nicht sich, seine Endlichkeit vernichtet, – den Himmel, die Idee, die intellektuelle, mystische, spekulative Welt in seiner Anwendung so schlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterschied, ob seine Bestimmungen hier gelten oder nicht, – wo das Endliche gilt, wo es nicht gilt. Daher jene sinnlosen Fragen und Bemühungen, sie zu entscheiden; sinnlos, abscheulich, abgeschmackt ist das, wenn (auch mit richtiger Konsequenz) Bestimmungen in ein Feld gebracht werden, wo sie gar nicht hingehören. Ebenso ist hier nicht der Ort zu entscheiden, welche Konsequenzen zu machen sind; als Vorstellungen seiner Phantasie läßt er sie im Nebulosen. Der Verstand macht nicht den Unterschied (und kann es nicht), welche Bestimmungen – wenn näher bestimmt werden soll – hingehören, um konkreten Inhalt in seiner Allgemeinheit aufzufassen; beim Apfel im Paradiese fragt er, welcher Sorte von Äpfeln er angehörte. Die Brücke vom Allgemeinen zum Besonderen fehlt. So wird das Recht eingeteilt in kanonisches, Kriminalrecht usw.; der Einteilungsgrund wird nicht aus dem Allgemeinen selbst genommen, – es ist so unbestimmt, welche besondere Bestimmung dem allgemeinen Gegenstande zukommt. Ist dieser Gegenstand Gott, z. B. Gott ist Mensch worden, so ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht aus ihrer Natur geschöpft; Gott überhaupt erscheint, also auf jegliche Weise. So kommt leicht herein, bei Gott ist nichts unmöglich; so kommt der Kürbis herein, – es ist gleichgültig, in welcher Bestimmung das Allgemeine gesetzt wird.

Wir haben nun von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geistes zu sprechen. Unter den Gelehrten zeigt sich die Unwissenheit übers Vernünftige, vollkommene, ungeheure Geistlosigkeit, – ebenso die greulichste, gänzliche Unwissenheit bei den übrigen, den Mönchen. Das Verderben des Erkennens machte den *Übergang* zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche so herabgesetzt, hob sich die Erhabenheit des Geistes über das Weltliche, seine geistige Übermacht über dasselbe auf. Denn wir sahen, daß die übersinnliche Welt der Wahrheit, Religion (als Welt von Vorstellungen) durch das Gleichmachen des Verstandes ruiniert wurde. Wir haben einerseits gesehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philosophische Weise, aber auch eine Ausbildung des formell logischen Gedankens, die Verweltlichung des an und für sich seienden, absoluten Inhalts. Ebenso hat sich die existierende Kirche, dieses Dasein des Himmels auf Erden, mit dem Weltlichen ausgeglichen; sie ist ruiniert, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weise. Das Weltliche soll nur weltlich sein, – dies Weltliche aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. So wie in Ansehung der Wirklichkeit – nicht bloß des Erkennens – das Regiment der Kirche ganz weltlich geworden, in Herrschaft, Beherrschung, Reichtum, Länderbesitz übergegangen, ist somit auch so ihr Unterschied ruiniert, beides ausgeglichen, – aber nicht auf eine vernünftige Weise, sondern für die Kirche auf eine Weise, welche Verdorbenheit ist. Abscheuliche Sitten und schlechte Leidenschaften, Willkür, Wollust, Bestechung, Liederlichkeit, Habsucht, Laster haben sich in ihr eingefunden; und sie hat das Verhältnis der Herrschaft gegründet und festgehalten. Dieser Ruin der übersinnlichen Welt, als vorgestellt und als gegenwärtige Kirche, ist es, der den Menschen hat treiben müssen aus einem solchen Tempel, Allerheiligsten, das verendlicht wurde.

Wir haben näher die Prinzipien, die eingetreten und einander gegenüberstehen, und ihre Entwicklung anzugeben,

um den Übergang in die neue Geschichte und den Standpunkt der Philosophie zu fassen. Weil nun auf diese und ähnliche Weise der Idee des Geistes gleichsam das Herz durchstochen war, blieben die Teile geistlos und leblos und wurden so von dem Verstande verarbeitet. Das Denken war dadurch, daß es an eine Äußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geist war in ihm nicht mehr für den Geist tätig. Das Dasein der Kirche als die Regierung Christi auf Erden, der eine äußerliche Existenz gegenübersteht, ist das Höhere, das Herrschende; denn die Religion muß das Zeitliche beherrschen. Durch die Unterwerfung der weltlichen Macht war die Kirche Theokratie, wurde so selbst weltlich, und zwar eben die greulichste, barbarischste Wirklichkeit. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigentum, bürgerliche Ordnung, – dies ist das Religiöse als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abteilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen ebenso wie des Guten sind Heraustreten in Form der Endlichkeit, Wirklichkeit, Existenz des subjektiven Willens. Das Religiöse hat nur die Form der Unendlichkeit. Alle Gesetze des Guten sind ebenso über den Haufen geworfen, als das Böse und seine Strafen unendlich gemacht. Die Kirche ist in ihrem äußerlichen Dasein unverletzlich; jedes Vergehen an ihr ist Ketzerei, Verletzung des Heiligen. Andere Meinungen werden auch mit dem Tode bestraft: so die Ketzerei und dann die nicht orthodoxen Christen, die heterodox gegen die Bestimmungen einer endlosen Dogmatik mit den abstraktesten, leersten Bestimmungen. Diese Vermischung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen, die zur vollkommenen Willkür, Laster, gänzlich ungebundenen Lüsten fortgeht, weil sie nicht durch Gesetze gehalten wird, erzeugt einerseits Fanatismus, wie bei den Türken, andererseits Demut, *obedientia passiva* gegen dies Furchtbare, Laizität.

Gegen diese Entzweiung hat sich dann aber auf der andern

Seite das Weltliche in sich vergeistigt; oder es hat sich in sich festgesetzt, und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Dem Geistigen, der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der Gegenwart, Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im 10. Jahrhundert war der allgemeine Trieb in der Christenheit, Kirchen zu bauen; der Gott selbst war nicht gegenwärtig darin, angeschaut. Die Christenheit erhob sich in ihrer Sehnsucht, das Prinzip der Wirklichkeit als ihr eigenes in sich zu erobern. Nicht diese Gebäude, nicht der äußere Reichtum, die Gewalt und Herrschaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Papst sind das Prinzip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; sie genügten dem Geistigen nicht. Der Papst oder Kaiser ist nicht Dalai-Lama, der Papst ist nur Statthalter Christi; Christus ist, als vergangene Existenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung gesetzt. Die Christenheit erhob sich also, dies eigentliche Haupt zu suchen; das ist die Bewegung, Triebfeder der Kreuzzüge. Sie suchte seine Gegenwart, seine äußerliche im Lande Kanaan, seine Spuren, den Berg, wo er gelitten, sein Grab; sie fanden es, aber Grab ist Grab. »Aber du lässest ihn im Grabe nicht, du willst nicht, daß ein Heiliger verwese.« Sie meinten irrig, sie würden sich darin befriedigen, dies sei es wahrhaft, was sie suchten; sie verstanden sich nicht. Diese heiligen Orte, Ölberg, Jordan, Nazareth, als äußere sinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, sind Vergangenes, Erinnerung, nicht Anschauen, unmittelbare Gegenwart; sie fanden nur ihren Verlust, ihr Grab in dieser Gegenwart. Ohnehin Barbaren, suchten sie nicht das Allgemeine, die Weltstellung Syriens und Ägyptens, dieses Mittelpunkts der Erde: wie Bonaparte, als die Menschheit vernünftig, das im Handel frei Verbindende [suchte]. So wurden sie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Roheit, Elend, Abscheulichkeit zum Verständnis gebracht, daß sie sich hier getäuscht. Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Ge-

genwart des Verstandes; das Denken, eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem, was sie tun, ihre Zwecke und Interessen rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche ist in ihm selbst fest geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in sich erhalten.

Was das geschichtliche Verhältnis der Zeit überhaupt betrifft, so kann bemerkt werden, daß, wie wir einerseits die Selbstlosigkeit, das Verhältnis des Geistes, nicht bei sich zu sein, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der anderen Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbständigkeit gründet, die nicht mehr nur barbarisch, selbstsüchtig ist. In jener Selbständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schrecken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten. Das Feudalsystem, die Leibeigenschaft ist zwar die herrschende Ordnung; aber alles darin ist ein rechtlich Festes, d. h. ein Festes in Beziehung auf die Freiheit. Das Recht hat seine Wurzel in der Freiheit, daß das Individuum sich zur Existenz bringe und anerkannt werde; das Recht ist so festgesetzt, wenn auch Verhältnisse zum Privateigentum gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Dies Verhältnis tritt nun auf gegen das Prinzip der Selbstlosigkeit der Kirche. Die Feudalmonarchie macht zwar Verhältnisse der Geburt fest, nach der Geburt sind die wesentlichen Rechte bestimmt; sie sind aber nicht kastenmäßig, wie bei den Indern, sondern in der kirchlichen Hierarchie konnte jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. In Italien und Deutschland haben Städte, Bürgerrepubliken ihr Recht erworben und anerkennen lassen durch die weltliche und kirchliche Gewalt; Reichtum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Die Capitani sind auch so ein Heraustreten aus dem Feudalsystem. Es war übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, Freiheiten, gesetzliche Ordnungen nach und nach hervor-

getreten. Die Sprache wurde *lingua volgare*; so in Dantes *Comedia divina*. Die Wissenschaften beschäftigten sich mit gegenwärtigem Stoff.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verläßt die Intellektualwelt und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Mit diesem Umschwung sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, sie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. Damit stehen dann im Zusammenhang Handel und Künste. In den Künsten liegt, daß der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt; da jene Künstler so fromm waren, die Selbstlosigkeit zu ihrem Prinzip als Individuen hatten, so waren sie es, aus deren subjektivem Vermögen diese Darstellungen hervorgingen. Es hängt damit zusammen, daß das Weltliche so berechtigt in sich sich gewußt hat, Bestimmungen festgehalten hat, die auf die subjektive Freiheit sich gründen. Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Tätigkeit angewiesen; es selbst ist das Betätigende und Hervorbringende. Die Menschen sind dazu gekommen, sich frei zu wissen, ihre Freiheit sich anerkennen zu machen und für eigene Interessen, Zwecke tätig zu sein die Kraft zu haben.

Der Geist hat sich wieder gesammelt und, wie in seine eigenen Hände, so in seine Vernunft geschaut. Die Kirche glaubte vorher im Besitze von diesem Anderen, der göttlichen Wahrheit zu sein und war mithin in derselben Äußerlichkeit befangen, die die Form von Willkür, Weltlichkeit und allen schlechten Leidenschaften hatte. Aber als das weltliche Regiment in sich Ordnung und Recht erhielt und aus der harten Zucht des Dienstes herausgebildet war, da fühlte es sich für sich berechtigt, von Gott gestiftet zu sein, das Göttliche mithin hier präsent zu haben, für sich berechtigt gegen das Göttliche in der Kirche, was gegen die Laien ausschließlich sein sollte. Die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewußtsein hat das göttlichere, höhere, kirchliche Prinzip in sich aufgenommen; so ist der schroffe Gegensatz verschwunden. Diese Macht der Kirche ist